المنظمة العربية للترجمة

إدغار موران

المنهج

الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها

(الجزء الرابع)

ترجمة

د. جمال شحيّد

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية


MOHAMED KHATAB
مكتبة سور الأزبكية

المنهج

الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها

(الجزء الرابع)

المنظمة العربية للترجمة

إدغار موران

المنهج

الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها

(الجزء الرابع)

ترجمة

جمال شحيّد

مراجعة

موريس أبو ناضر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
موران، إدغار
المنهج، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)/ إدغار موران؛ ترجمة جمال شحيّد؛ مراجعة موريس أبو ناضر.
398 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافيا: 377 - 386.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-000-4
1. المعرفة. 2. الثقافة. أ. العنوان. ب. شحيّد، جمال (مترجم). ج. أبو ناضر، موريس (مراجع). د. السلسلة.
121.4

Morin, Edgar
La méthode
vol. 4: *Les idées: Leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation*

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2012

المحتويات

القسم الثالث
تنظيم الأفكار (العلم العقلي)

مقدمة المترجم
إدغار موران والفلسفة الكوكبية

عندما اقترحت عليّ المنظمة العربية للترجمة أن أنقل إلى العربية جزءين من كتاب "المنهج" تهيّبت من المشروع لصعوبة الموضوع وعسر الأسلوب الذي ساق فيه "موران" أحدث المصطلحات الفلسفية والعلمية والسوسيولوجية والبيولوجية. وبعد تفكير وافقتُ على الاقتراح بعد أن سمّاني أحد الصحفيين "راهب النصوص الشائكة" تحدياً لذاتي في المقام الأول وقناعةً منّي بضرورة تطويع اللغة العربية للأفكار والعلوم والمصطلحات والمواضيع الحديثة جداً في الفكر الإنساني.

شذرات عن إدغار موران

ولد إدغار موران في باريس عام 1921. وعام 1938 انتمى إلى "حزب الجبهة" وهو حزب يساري مناهض للفاشية. وحصل على إجازة جامعية في التاريخ والجغرافيا ثم على إجازة في الحقوق عام 1942. وانخرط في صفوف المقاومة ضد المحتل النازي. وبعد التحرير بسنة أصدر كتابه الأول وكان بعنوان **ألمانيا في سنة الصفر** وبعدها دعاه موريس توريز ليكتب في مجلة *Les Lettres françaises* .

وعام 1949 ابتعد عن الحزب الشيوعي الفرنسي وتمّ طرده منه لانتقاده النهج الستاليني. وعام 1960 انتمى إلى حزب "**اتحاد اليسار الاشتراكي**" الذي صار "**الحزب الاشتراكي الموحد**" (PSU).

وفي سنّ الثلاثين صار باحثاً في "**المركز الوطني للبحث العلمي**" بدعم من جورج فريدمان وميرلو بونتي وفلاديمير جانكيلوفيتش. وبدأ يهتم بالظواهر الثقافية في المجتمع وساهم في تأسيس مجلتي *Arguments* و*Communications*. وانتقل عام 1969 ليدرس في أميركا اللاتينية حيث التقى بالعالم الفرنسي جاك مونو صاحب الكتاب الشهير **المصادفة والضرورة** الذي ذكره مراراً في كتابه **المنهج**. وراح يهتم منذئذ بدراسة الفكر المركّب وأسس الجمعية التي تُعنى بالفكر المركّب.

كتب إدغار موران أكثر من 65 كتاباً في علم الاجتماع والألسنية والفلسفة والسياسة والنقد الذاتي ويعتبر كتاب **المنهج** (6 أجزاء 2500 صفحة) من أهمّ ما كتب. وترجمت كتبه إلى 28 لغة. في الجزء الأول من كتابه **المنهج** تبنّى موران وجهة نظر فيزيائية لدى معالجة مقولات: النظام والفوضى والمنظومة والمعلومة. وفي الثاني ركّز على العلاقة بين الفلسفة والبيولوجيا. وفي الثالث عالج مسألة المعرفة من زاوية أنثروبولوجية. وفيه يقول : نستطيع أن نأكل دون أن نعرف قوانين الهضم ونستطيع أن نتنفس دون أن نعرف قوانين التنفس ونستطيع أن نفكّر دون أن نعرف قوانين التفكير وطبيعته ونستطيع أن نعرف دون معرفة المعرفة. "يجب أن نعرف المعرفة إذا أردنا أن نعرف مصادر أخطائنا وأوهامنا". وحلّل في الجزء الرابع ظاهرة التعقيد في الفكر الفلسفي مركزاً على مقولات اللغة والمنطق والباراديغم. وفي الجزء الخامس عالج مسألة الهوية؛ وفيه يقول هذه العبارة الجميلة : "أنستطيع ذات يوم أن نسكن الأرض شعرياً؟". أما

في الجزء السادس فيدرس العلاقة القائمة بين المعرفة والواجب وبين الوعي الفكري والأخلاقي وبين الإرادة الأخلاقية والنتائج اللاأخلاقية؛ وفيه يقول : "التوحش البشري مزروع في قلب حضارتنا بالذات التي تنمّي علاقات السيطرة والاستغلال والإذلال والاحتقار. التوحش يختمر في كل واحد منّا : توحشنا الداخلي لا نكف عن تبريره وعن الكذب على أنفسنا، إنه يدفعنا إلى قانون العين بالعين والسن بالسن ويحثنا على الانتقام"؛ ويرى أن الحضارة البشرية مشوبة بالتوحش.

ويعتبر كتاب **المنهج** كتاباً أسّس للفكر الحديث حاول فيه موران أن يستشف سمات العقل البشري المركّب. وحلل عملية الوصول إلى المعرفة من طريق الحوسبة. هل استطاع أن يقدّم لنا حلولاً للتخلص من التعقيد الفكري؟ أعتقد لا، كل ما فعله هو أنه حثنا نحن قرّاءه وشجعنا على دفع المعرفة إلى الأمام.

إدغار موران وبعض مشاكل عصرنا

في 4 حزيران/ يونيو 2002 نشر إدغار موران بالتعاون مع سامي نيّر ودانيال سالناف مقالة مدوية في جريدة **لوموند** عنوانها "إسرائيل - فلسطين : السرطان" قال فيها : "تكوّن هذا السرطان الإسرائيلي - الفلسطيني متغذياً من القلق التاريخي لشعب اضطهد في الماضي ومن اللااستقرار الجغرافي من جهة ومن تعاسة شعب مضطهَد في حاضره ومحروم من الحق السياسي من جهة أخرى". وانتقد موران الرؤية الإسرائيلية الأحادية الجانب وقال متهكماً : "وعي إسرائيل أنها ضحية هو الذي يتيح لها أن تصبح قامعة للشعب الفلسطيني. كلمة محرقة التي تميز بها مصير اليهودي كضحية والتي تُتَفِّه جميع المحارق الأخرى (إبادات الغولاغ والغجر والسود المستعبدين والهنود الحمر) أصبحت تبرر الاستعمار والأبارتهايد والفيتو الممارس

على الفلسطينيين". وأضاف : "إن يهود إسرائيل وهم ضحايا أبارتهايد سمّي غيتو يطبقون هذا الغيتو على الفلسطينيين. اليهود الذين أُذلّوا واحتُقروا واضطُهدوا يذلون ويحتقرون ويضطهدون الفلسطينيين. اليهود الذين كانوا ضحايا نظام لا يرحم يفرضون على الفلسطينيين نظامهم الذي لا يرحم. اليهود الذين هم ضحايا اللاإنسانية يُظهرون لا إنسانية مريعة". ثارت ثائرة المنظمات الصهيونية في فرنسا ورفعت دعوى "تشهير عرقي" على الكتّاب الثلاثة وثلاثتهم من اليهود. فأدانتهم محكمة الاستئناف في مدينة فرساي. ولكن محكمة النقض كسرت الحكم واعتبرت المقال جزءاً من حرية التعبير وهو من أسس النظام الديمقراطي.

وسبق لإدغار موران أن دافع في الخمسينات والستينات عن استقلال الجزائر واستنكر حرب فيتنام ونظام الأبارتهايد في جنوب أفريقيا...

ولأن وعيه السياسي وعي كوكبي نادى بمدنية متحضرة تحافظ على الإنسان والبيئة. في كتابه **أرض ـ وطن** (*Terre - Patrie*) (1993) دعا موران إلى وعي جماعي لمصير الأرض قال : "في عام 1969 ـ 1970 أيقظ وعيي البيئي بعضُ الأصدقاء من أهل العلم العاملين في جامعة باركلي". وبعد ذلك بثلاثة عقود أي بعد أن جفّ بحر آرال وتلوثت بحيرة بيكال، وبعد أن أمطرت السماء مطراً كبريتياً، وحلّت كارثة تشيرنوبيل وتلوثت الأحواض الجوفية، وانفتح ثقب الأوزون وتوسّع وانداح على أورليان الجديدة إعصار كاترينا... صار من الضروري تحفيز الوعي البيئي. ومن ليوبولد سنغور اقتبس موران عبارة "سياسة الحضارة" ودعا إلى "إعادة إحياء المدن وتحفيز التضامنات وإثارة وإحياء المنادمات وإعادة النظر في التربية".

وعلى الرغم من رؤية قاتمة لعالمنا اليوم ما زال إدغار موران

يؤمن بأن الأزمات تولّد القوى الخلاّقة والهدّامة في آن. ويرى أن العولمة رسّخت شروط تجاوز تاريخنا المجبول بالحروب التي بوسعها أن تقود البشرية إلى الانتحار. ويرى أيضاً أنها (العولمة) وسّعت التبادلات الثقافية التي دفعت بالإنسان المعاصر إلى الانتماء إلى الكوكب برمته مع أنه ينتمي إلى وطن معين وإلى مجتمع محدّد. فالأزمات في رأي موران تخلق قوى خلاقة تتجاوز الأزمات.

في ترجمة إدغار موران

على الرغم من أهمية كتاب **المنهج** ومن ثرائه الباذخ إلا أنه كتاب عسير الترجمة والتأويل أحياناً. صحيح أن الكتاب يصنّف في خانة العلوم الإنسانية إلا أنّه يقدّم كمّاً هائلاً من المعلومات العلمية الحديثة. لا سيما في مجال الاتصالات والمعلوماتية. والمذهل عند هذا الرجل التسعيني أنه ما زال يتابع عن كثب أحدث النظريات العلمية والفكرية في العالم. فعندما يكلمك عن المعرفة الحوسبية والمعرفة البشرية ويرى أنهما متكاملتان، وعندما يكلمك عن الذكاء الطبيعي والذكاء الصناعي تشعر بأنك أمام مفكّر عمره ما بين 30 و 40 سنة؛ كأن موران يريد أن يقول لك : إن شباب العلم والبحث والتنقيب والتمحيص شباب دائم لا تقهره السنين. والمعروف عن موران أنه متابع يقظ لما يحدث في العالم : تكلّم كثيراً عن الربيع العربي وتابع التغيير الذي حصل في فرنسا مؤخراً وأسهم في إسقاط نيكولا ساركوزي وعودة الاشتراكيين إلى الحكم.

ومع ذلك يبقى أسلوب موران مثقلاً بمصطلحات ومفاهيم العلوم الكثيرة التي ساقها في كتاب **المنهج** لا سيما الصفات المتعاقبة والمتدحرجة :

كأن إدغار موران من خلال أسلوبه هذا يقوم بعملية تزلج

متعرج في المنطق والمعرفة خلافاً لديكارت الذي يفضّل الخط المستقيم.

ويحصل لموران أحياناً بسبب هذا التزلج المتعرج أن تتعرج الجملة وتتلولب ويسودها الاغبرار؛ فتنفتح عندئذ احتمالات التأويل عند القارىء أو المترجم؛ وكلي أمل بألا يجانبا فيها الصواب.

وأحياناً رغم المادة الجافة التي تشكّل النواة الصلبة لكتاب **المنهج** نجد عند إدغار موران لغة سلسة فيها نفحة شعرية. ففي خاتمة كتاب **الأفكار** يكرّر عبارة : "لقد تعلمنا أن..." سبع مرات. ويختمها بقوله : "ما أكثر المصائد والانحرافات التي تتلطّى وراء الفكرة" الأكثر بداهة" ظاهرياً و"الأكثر حصافة" ظاهرياً...". وتبقي هذه النقاط الثلاث النص مفتوحاً على احتمالات شتى والتباسات شتى. ويرى أن "تنقيبنا العلمعقلي قادنا إلى الإقرار بأن أفكارنا ما زالت همجية أيضاً. لقد ظننّا أن الهمجية كانت تشوب أساطير الماضي العبثية والأديان المتوحشة في البلدان الأخرى. ولم نفهم أنّ همجيتنا قد غزت أيديولوجياتنا التي ولّدت همجية خاصة وتجريدية وباردة ومغفلة الاسم. ولم نفهم أن عقلنا وعلمنا وإنسانويتنا التي ظننّاها متحضرة وتمدينية كانت مصابة بداء الهمجية وأنها كانت تخنق المعين والمتمدن/ والتمديني الذي فيها".

تحدّثت عن صعوبات الأسلوب عند إدغار موران لا لألقي التبعة عليه في توصيل أفكاره إلى القارىء العربي بل هو ككاتب وأنا كمترجم شريكان في المسؤولية.

دمشق في 28 حزيران/ يونيو 2012
جمال شحيّد

شكر

حظيت المخطوطات المتتالية لهذا الكتاب الذي شرعت به في عام 1984 وأنهيته عام 1991 بانتقادات وتشجيعات؛ لقد قرأت أولاً الفيلسوفة أثينا فاغليريس (Athena Vagleris) كامل النص وعلقت عليه. ثم عرضتُ على جان لادريير (Jean Ladrière) وجان لويس لوموانيه (Jean- Louis Le Moigne) الفصل الذي يحمل عنوان "تعقل ومنطق" وكان في صياغته الأولى فدفعتني ملاحظاتها إلى إلغاء الصياغة الأولى وإلى كتابة الفصل مرة ثانية. ثم قام جيل دوشومان (Gilles Duchemin) بقراءة متأنية مليئة بالتساؤلات وساعدتني في ضبط المراجع التي تفضلت نيكول بيريكيه ـ فيلوزا (Nicole Perriquet - Phelouzat) بتدقيقها وتصحيحها. ثم قام ماريوس موكونغو ـ كاكانغو (Marius Mukungu - Kakangu) بقراءة نقدية للكتاب قبل تسليمه للناشر وفي دار النشر دفعتني نظرة مونيك كاهين (Monique Cahen) المتمعنة إلى إجراء التصويبات الأخيرة.

جزيل شكري يذهب إليهن وإليهم لاسيما وأنني فكرت مرات عديدة في التخلي عن نشر الكتاب.

مفتتح

بعد إنعام النظر تبيّن أن هذا الجزء الرابع من كتاب **المنهج** يمكن أن يكون الجزء الأول منه لأنه بمثابة مقدمة يسيرة جداً لـ "معرفة المعرفة" وبشكل غير منفصل لمشكلة الفكر المركّب وضرورته. وأيضاً، فإن البحث من أجل "القيادة الجيدة للعقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" كان من الممكن ألا ينطلق من العالم الذي تسائله أفكارنا وتفهمه وإنما من تساؤل وفهم يتناولان الأفكار بالذات وطبيعتها وتنظيمها وشروط بزوغها.

وبناء على ذلك يجب علينا أن نعتبر هذا الجزء كتتمة لما سبق.

وهكذا فإن "أنثروبولوجيا المعرفة" التي تنظر إلى المعرفة من وجهة شروط تشكل شروطها النفسية الدماغية تأتي طبيعياً بعد "بيئية المعرفة" التي تنظر إلى تشكل شروطها الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية ثم يأتي فحص العلم العقلي (النوولوجيا) الذي ينظر إلى المعرفة من وجهة عالم المعتقدات والأفكار وتنظيمه. وجهتا النظر هاتان تتتاليان في هذا الجزء الذي يحمل عنوان: "**الأفكار مقامها حياتها عاداتها تنظيمها**".

بينما تنظر أنثروبولوجيا المعرفة إلى المعرفة بمعناها الأوسع بدءاً

بالإدراك وانتهاء بالأساطير والأفكار فإن الزاوية التي يطل منها هذا الجزء تقتصر على الأفكار. وهذا لا يعني بتاتاً أن الإدراك يفلت من القيود والنماذج والمعايير الثقافية. هذا يعني أنني سأركز على المعرفة المنوطة باللغة خصوصاً. إلى جانب ذلك مع أنني اضطررت مرات عديدة إلى فحص المعرفة التي تتجلى في الأسطورة واضطررت مرات عديدة إلى فحص المعرفة التي تظن نفسها عقليةً والتي تشوبها في الواقع مجموعة من الأساطير الخفية أراني أكرس نفسي خصوصاً للأفكار والنظريات والمذاهب و"الأيديولوجيات" (سأعود إلى هذه المفردات).

هذا الكتاب يجانب المشكلة الكبرى والرئيسية للمعرفة العادية واليومية التي تطلق عليها صفة المبتذلة. ولاشك أن عيباً في البناء منعني من إيلاء هذه المشكلة مكانها الأساسي (وكنت في البداية قد نسيته ثم ذكّرني به روجيه لابوانت (Roger Lapointe)) وهو "**الحس السليم**" الذي هو فريد في كل ثقافة ولكنه يحتوي أيضاً على بعد كوني يتجاوز الثقافات المختلفة. وهي في الوقت عينه، مشكلة الغنى الشديد التعقيد في اللغات العادية التي انطلق منها الكتاب والشعراء والمفكرون وعادوا إليها. وهذا الغنى هو الذي يمكّن من جمع عفوي بين فكر تجريبي ـ عقلي "عادي" وفكر تماثلي ـ مجازي "عادي" أيضاً، وكلاهما ينتج هذا الغنى وكلاهما نشيط بأشكال متعددة وبدرجات مختلفة لدى كل كائن بشري وفي جميع الثقافات.

أظن أن المعرفة اليومية في جميع الثقافات هي خليط مذهل من الإدراكات الحسية والبناءات الفكرية ـ الثقافية ومن التعقلات والعقلنات والحدوس الصحيحة والكاذبة والاستقراءات المبررة والمغلوطة ومن الأقيسة المنطقية والمغالطات ومن الأفكار المتوارثة والأفكار المبتكرة ومن المعارف العميقة ومن الحكم العريقة ذات

الأصول الغامضة ومن الخرافات الواهية ومن المتعقدات المرسخة والآراء الشخصية. تكون المعرفة في أغلب الأحيان محدودة النظر بالنسبة للمعارف العالمة ولكن المعارف العالمة هي في الأغلب حسيرة بالنسبة لتلك لمعرفة العادية الساذجة. على أية حال سيرى القارئ ذلك ولست أمالئ الكتبة والفريسيين ولا المتحذلقين ولا المتشدقين ولا أولئك الذين من وظائفهم ومناصبهم يظنون امتلاك الأنوار.

وأخيراً، حاولت التنويه بأن كل معرفة بشرية تنطلق دائماً من عالم الحياة بالمعنى البيولوجي للكلمة (*La méthode* 3, 1, pp. 35-66) وأذكّر بإصرار هنا بأن كل معرفة فلسفية أو علمية أو شعرية تنطلق من عالم الحياة الثقافية العادي.

القسم الأول

بيئيّة الأفكار

مقدمة

أصنام القبيلة

نحن ننتمي إلى عصرنا رغم أنفنا

أوغست كونت

في فجرِ تطوُّر العلم في الغرب أدرك عندئذٍ بيكون (Bacon) القيود الاجتماعية ـ الثقافية التي تنوء بثقلها على كل معرفة وأدرك ضرورة التحرر منها. كان قد رأى أن الفكر ربما يتأثر بشكل غير واعٍ بـ "أصنام القبيلة" (الخاصة بالمجتمع) وبـ "أصنام الكهف" (الخاصة بالتربية) وبـ "أصنام الميدان" (الناشئة عن أوهام اللغة) وبـ "أصنام المسرح" (الناشئة عن التقاليد). وفعلاً التقليد والتربية واللغة هي المكونات النووية للثقافة وتشكل كلها أصنام المجتمع ("القبيلة"). الرائع في الأمر هو أن بيكون في تشخيصه الحتميات الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة أشار إلى أن مهمة المعرفة هي أن تتحرر من هذه الحتميات لتصبح علماً. ولكن وجب انتظار بداية القرن العشرين ليفكر المرء في الشروط السوسيولوجية لتحرر المعرفة ونهاية القرن المذكور ليكتشف أن العلم نفسه يمكن أن يخضع لاشعورياً للأصنام.

إن سوسيولوجيا المعرفة في أصولها هي جهد هائل يحاول تصور القيود الاجتماعية ـ التاريخية التي لا تستطيع المعرفة أن تفلت منها وتصور الشروط الاجتماعية ـ التاريخية التي تمكّن المعرفة من أن تتحرر منها.

وهكذا بحث ماكس فيبر (Max Weber) شروط بروز التعقل الحديث في العمليات المركّبة لتشكّل الرأسمالية. وظن ميرتون (Merton) أنه أثبت أن التعقل العلمي تحرر بعد تشكله وتجاوز شروط تشكله بعد فترة من المخاض تفاعل فيها مع الاحتياجات والقوى الاجتماعية. عندئذ صار باستطاعته أن يوفق بين المعتقد السوسيولوجي (كل معرفة محددة اجتماعياً) والمعتقد العلمي (المعرفة العلمية جزء من حقيقة كونية وتفلت إذاً من شروط تشكلها الخاصة). ووجد مانهايم (Manheim) من جهته في الوضع الاجتماعي المقتلع للأنتليجنسيا، وهي الطبقة المنذورة للمعرفة والأفكار، منبع الاستقلالية الممكنة للمعرفة والأفكار نسبةً إلى المجتمع الذي انحدرت منه.

ولكن تصدت سوسيولوجيات "متشائمة" لهذه السوسيولوجيات المتفائلة. فظن هوركهايمر (Horkhiemer) وأدورنو (Adorno) أن التعقل المكتسب يمكن أن يتردى أثناء متابعة العمليات التي أتاحت تشكله (التطور الرأسمالي) وأن السمات الفعالة للتعقل قد استحوذت عليها واستعملتها قوى اجتماعية غير عاقلة. يضاف إلى ذلك أن الماركسية الدوغمائية قد قلصت العلم المعاصر إلى "أيديولوجيا هيمنة البورجوزاية الغازية للعالم" أو إلى أيديولوجيا عصر الرأسمالية الاحتكارية. وأخيراً تصدى انغلاق بورديو (Bourdieu) اليوم على انفتاحماينهايم. أفسحت الأنتليجنسيا "العديمة الجذور" المجال لانغلاق المثقفين الاجتماعي الثقافي الذي يكون فيها كل إنسان خاضعاً لحتمية "عادته".

وهكذا تراوح سوسيولوجيا المعرفة بين التحررية التي ينتزع فيها العقل والعلم نفسيهما من الأرضية الاجتماعية في نهاية المطاف ويحلقان وبين الحتمية المتزمتة لمجتمع ينتج معارف تبغي تأمين وظائفه وتعيد إنتاجه.

تتأسس التحررية "الساذجة" على الفكرة القائلة بأن الخطأ هو سجين شروط تشكيله الاجتماعية والثقافية (الامتثالية هيمنة مجموعة متزمتة... إلخ) ويعتبر الحقيقة انطلاقاً فوق مجتمعي ليتطابق مع الواقع. لقد أصاب بلور (Bloor) عندما ظن أنه لا يجب تطبيق السببية الاجتماعية على الأخطاء العلمية والأفكار غير العقلانية فحسب بل أيضاً على النظريات الصحيحة والعقلية.

عندما اعتبر بلور أن كل المعارف العلمية الحقيقية أو الخاطئة هي نتاج لحتميات اجتماعية سحب من الحقيقة العلمية ميزتها الاجتماعية العالية. وبذلك سقط في تناقض يصيب كل سوسيولوجيا حتمية وصارت فيه هذه السوسيولوجيا نتاجاً خاصاً بحتميات مجتمع يعيش الآن وهنا ويفقد تميّزه بالحقيقة.

وبفضل المبادئ التي تمكّنها من تقليص المعرفة العلمية إلى شروط تشكيلها الاجتماعية والتاريخية تصبح هكذا سوسيولوجيا المعرفة منتجاً تاريخياً خاصاً بنوع من المجتمعات وتهدم العرش السامي الذي ظنت أنها استقرت فوقه.

يضاف إلى ذلك أن صحة الحتمية الاجتماعية معرّضة للشك قطعاً. ويعتبر مبدأ الحتمية المعمم مسلمة أهملت اليوم من العلوم الطبيعية وسيكون أمراً مستغرباً أن يبقى سليماً في العالم الشديد التعقيد للوقائع البشرية. لا نرى لماذا تسود حتمية متزمتة في فضاء العقل والثقافة والمجتمع وهو فضاء أكثر تعقيداً من فضاء الفيزياء

والبيولوجيا. إلا أننا نرى جيداً لماذا السوسيولوجيا ذات التطلع الحتمي لا تستطيع أن تتصور التعقيد الاجتماعي والتعقيد المعرفي والحاجة إلى فكر سوسيولوجي مركب.

وأخيراً لنذكّر الذين يتناسون ذلك بأن سوسيولوجيا المعرفة مازالت عليلة: فحتميتها فظة وغامضة وإمكاناتها التحقيقية غير كافية لأنها تفتقر إلى المبادئ والأدوات المعرفية المؤكدة. إنها تعاني بخاصة من البؤس البراديغمي للسوسيولوجيا ومن هزالها النظري ومن "الأنماط والعقائد المنفلتة من عقالها" بوبر (Popper) والتي تجتاحها باستمرار.

هذا يقودنا إلى استحالة إخضاع المعرفة دون قيد أو شرط إلى سوسيولوجيا المعرفة وإخضاع الفكرة لسوسيولوجيا الفكرة وإخضاع العلم لسوسيولوجيا العلم.

صحيح أن كل معرفة، وبينها المعرفة العلمية، متجذّرة ومدونة في سياق ثقافي واجتماعي وتاريخي ومنوطة به. ولكن المشكلة هي أن نعرف التدوينات والتجذرات والتبعيات وأن نتساءل حول استقلالية وتحرر المعرفة والفكرة وفي أية ظروف.

لا تستطيع سوسيولوجيا المعرفة أن تغيّب المحرك الأول لكل علم ألا وهو البحث عن معرفة حقيقية لأن ما يبرر سوسيولوجيا المعرفة بالذات وما يعطيها معناها هو البحث عن معرفة حقيقية حول المعرفة. لا تستطيع أن تغيّب إشكالية الحقيقة لأنها تدرس معارف تزعم أنها صحيحة وتفترض صحة معرفتها الخاصة.

لنقل الآن إن أية سوسيولوجيا لا تستطيع حل المشكلة الغوردية لحقيقة السوسيولوجيا. كي تتمكن سوسيولوجيا المعرفة من أن تجد حقيقتها الخاصة بها ينبغي عليها أن تتساءل عن المشكلة المابعد

اجتماعية للحقيقة (التي تتجاوز السوسيولوجيا وتحتويها). هذا يعني أنها ملزمة بالرجوع إلى معايير الحقيقة المرتبطة بـ "الهنا والآن" والتي لا تختزل بـ "الهنا والآن" وأنه يجب عليها بسبب هذه المعايير أن تكون قادرة على النظر إلى نفسها من وجهة نظر فوقية. وبناءً على منطق تارسكي (Tarski) (القائل بأن المنظومة الدلالية لا تملك جميع الوسائل الضرورية لتفسر نفسها) فإن السوسيولوجيا لا يمكنها أن تكفي نفسها بنفسها لا لتعرف نفسها ولا لتعرف المجتمع الذي تشكل جزءاً منه؛ يجب عليها معاً أن تتجاوز منظومتها المعرفية وتُبرزها وتدمجها في منظومة معرفية أكثر رحابة وغنى (سنعالج هذه الإمكانية لاحقاً في الفصلين 4 و5) وهذه المنظومة المعرفية الأرحب والأغنى يجب أن تتضمن معرفة المعرفة بالطبع.

وأخيراً لكي تحظى سوسيولوجيا المعرفة ببعض إمكانات الحقيقة يجب عليها أن تكون قادرة على إدراك الشروط الاجتماعية لإمكانات المعرفة. وبهذا المعنى ينبغي على سوسيولوجيا المعرفة أن تتساءل عن إمكانات استقلالية المعرفة ومعها أيضاً عن شروط بروز النقد الحر والموضوعية والتعقل ولكن دون النظر في أن ذلك قد يبتّ في حقيقة المعارف التي تنشأ في مثل تلك الظروف.

الفصل الأول

ثقافة ــ معرفة

رغم أن الشروط الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة تختلف كثيراً عن الشروط البيولوجية ـ الدماغية فهي مترابطة كعقدة غوردية: لا توجد المجتمعات ولا تتشكل الثقافات ولا تحافظ على نفسها وتُتناقل وتتطور إلا عبر التفاعلات الدماغية/ العقلية بين الأفراد.

الثقافة التي هي خاصية المجتمع البشري تنظِّم وتنظَّم من طريق العربة المعرفية المتمثلة باللغة انطلاقاً من الرأسمال المعرفي الجماعي للمعارف المكتسبة والمهارات الملقنة والتجارب المعيشة والذاكرة التاريخية والمعتقدات الأسطورية لمجتمع ما. وهكذا تتجلى "التصورات الجماعية" و"الوعي الجماعي" و"المتخيّل الجماعي". ولأن الثقافة تتصرف برأسمالها المعرفي فإنها تضع القواعد/ المعايير التي تنظم المجتمع وتسيّر التصرفات الفردية. وتولّد القواعد/ المعايير الثقافية عدداً من العمليات الاجتماعية وتخلق بعامة التعقيد الاجتماعي المكتسب من هذه الثقافة بالذات. وهكذا فإن الثقافة ليست "بنية فوقية" ولا "بنية تحتية"، وهاتان المفردتان غير مناسبتين في تنظيم تكراري يصبح فيه المنتَج والمولَّد منتجاً ومولّداً لما ينتجه ويولّده. الثقافة والمجتمع في علاقة توليدية متبادلة ويجب ألا ننسى في هذه

العلاقة التفاعلات بين الأفراد الذين هم حاملو/ وناقلو هذه الثقافة؛ وهذه التفاعلات تولّد المجتمع الذي يولد بدوره الثقافة.

إذا كانت الثقافة تتضمن معرفة جماعية راكمتها الذاكرة الاجتماعية، وإذا احتوت على مبادئ ونماذج وترسيمات معرفية، وإذا ولّدت رؤية للعالم، وكانت اللغة والأسطورة جزءين مكونين للثقافة عندئذ **لا تتضمن الثقافة بعداً معرفياً فحسب: ذلك أنها آلة معرفية تكون الممارسة** فيها معرفية.

بهذا المعنى نستطيع القول بصورة مجازية أن ثقافة مجتمع من المجتمعات هي بمثابة حاسوب ضخم معقد يخزّن جميع المعطيات المعرفية ولأنها تحمل أشباه برمجيات فإنها تُصدر المعايير العملية والأخلاقية والسياسية لهذا المجتمع تحديداً. بمعنى من المعاني هذا الحاسوب الضخم موجود في كل عقل/ دماغ فردي وفيه سجّل تعليماته وفيه يسجّل معاييره وأوامره؛ بمعنى آخر كل عقل/ دماغ فردي هو كحاسوب ومجمل التفاعلات بين هذه الحواسيب تشكل الحاسوب الأكبر المطلق. في المجتمعات القديمة يجدد هذا الحاسوب تكوينه ويتوالد باستمرار انطلاقاً من التفاعلات بين العقول/ الأدمغة الفردية. في الإمبراطوريات والممالك القديمة كما أكد بحق مانويل دو دييغيز (Manuel de Dieguez) كانت الآلهة (أي الفضاء اللاهوتي ـ السياسي فعلاً) هي "الحواسيب الكبرى... التي تسجّل وتولّف جميع المعطيات الأخلاقية والاستراتيجية والسياسية لحضارة معينة". وهذه الحواسيب الكبرى تشكّل نفسها وتتجدد باستمرار انطلاقاً من عقول المجوس والكهنة والمريدين. الحاسوب الأكبر المطلق موجود في كل عقل/ دماغ لدى رعايا المملكة التي نصبت له مقاماً ومنارةً معاً.

الثقافة تفتح وتغلق الإمكانات البيولوجية ـ الأنثروبولوجية

للمعرفة إنها تفتحها وتفعّلها وتمنح الأفراد معرفتها المتراكمة ولغتها ونماذجها وباراديغماتها ومنطقها وترسيماتها وطرق تعليمها واستقصائها وتحقيقها... إلخ. ولكنها في الوقت نفسه تغلقها وتقمعها بمعاييرها وقواعدها وممنوعاتها وتحريماتها ومركزيتها الإثنية وتقديسها الذاتي وجهل جهلها. هنا أيضاً ما يفتح المعرفة هو ما يغلق المعرفة.

توجد وحدة أساسية (كما سنرى ص 325 - 327 من هذا الكتاب) في مصادر تنظيم المجتمع ومصادر تنظيم الأفكار والمعتقدات والأساطير، وهكذا فإن التنظيم الثلاثي للمجتمع عند الهندو-أوروبيين يظهر كما قال دوميزيل (Dumezil) في التنظيم الثلاثي للعالم الإلهي. وكما سنرى فإن الأفكار والمعتقدات والرموز والأساطير ليست فقط طاقات وقيم معرفية بل طاقات ربط/ وتلاحم اجتماعية.

كل هذا يدلّنا على أن هناك قاسماً مشتركاً وغير متمايز بين المعرفة والثقافة والمجتمع.

تعدد الأصوات والمنطقيات المعرفية

يمتلك الدماغ ذاكرة وراثية ومبادئ تنظيمية فطرية للمعرفة. لكن العقل/ الدماغ منذ التجارب الأولى في العالم اكتسب ذاكرة شخصية ودمج في ذاته مبادئ اجتماعية ـ ثقافية في تنظيم المعرفة. الكائن البشري منذ ولادته يعرف بذاته ومن أجل ذاته وبالنظر إلى ذاته، ولكنه يعرف أيضاً بعائلته وقبيلته وثقافته ومجتمعه ومن أجلها كلها وبالنظر إليها كلها.

وهكذا تتغذى معرفة الفرد من الذاكرة البيولوجية والذاكرة الثقافية اللتين تجتمعان في ذاكرته الخاصة؛ وتخضع لمجموعة من

المرجعيات الموجودة في داخلها بطرق متباينة.

هنا يبرز فارق حاسم مع الحواسيب التي يصنعها الإنسان؛ فهي لا تملك نماذج عديدة وأنواعاً مختلفة من الذواكر؛ ولا تنضوي في بنائها على تعدد في المرجعية الأنوية والجينية والعرقية والاجتماعية. أخيراً، لا تتحكم في الحواسيب ولا تراقبها برمجيات شتى.

إذا استطعنا أن نطلق اسم "برمجية" على مجموعة من المبادئ والقواعد والتعليمات التي تأمر/ وتراقب العمليات المعرفية نستطيع القول أن النشاطات المعرفية لدى الكائن البشري تبرز من التفاعلات النكوصية والتحاورية بين برمجية تعددية ذات أصل بيولوجي ـ دماغي وبرمجية تعددية ذات أصل اجتماعي ـ ثقافي وتتضمن كلتا البرمجيتين عناصر إضافية وتنافسية وتعارضية. إن إدراك الأشكال والألوان وتحديد الأشياء والكائنات تخضع لتضافر الترسيمات الفطرية والترسيمات الثقافية للمعرفة. كل ما هو لغة أو منطق أو وعي وكل ما هو عقل وفكر يتشكل من التقاء هاتين البرمجيتين المتعددتين أي أنه يتشكل من العملية المستمرة للحلقة البيولوجية ـ الأنثروبولوجية (الدماغية ـ النفسية) ـ الثقافية.

تحتوي الآلة الدماغية الشديدة التعقيد على برمجية متعددة لأنها تتضمن التحاور بين شقي الدماغ (*La méthode* 3, 1, pp. 88-92) والتحاورية الثلاثية الوحدات (المصدر نفسه ص93 ـ 95) والتحاورية بين مبدأين في الترجمة أحدهما متصل (تماثلي) والآخر متقطع (رقمي مزدوج).

لا تحتوي الآلة الاجتماعية ـ الثقافية الشديدة التعقيد من جهتها على نواة تنظيمية عميقة (براديغمية) تآمر/ وتراقب استعمال المنطق وتمفصل المفاهيم ونظام الخطابات فقط بل تحتوي على نماذج

وترسيمات ومبادئ استراتيجية وقواعد استكشافية وبناءات فكرية قبْلية وبنيات عقائدية. أخيراً، وخصوصاً الثقافات المعاصرة تداني وتناوب وتعارض وتكامل طائفة كبرى من المبادئ والقواعد والمناهج المعرفية (العقلانية منها والتجريبية والصوفية والشعرية والدينية. . . إلخ).

هكذا يتبين لنا التعقيد النوعي للمعرفة البشرية. فهي ليست فقط معرفة دماغ موجود في جسم وعقل موجود في ثقافة: إنها المعرفة التي يولّدها بطريقة بيولوجية ـ أنثروبولوجية ـ ثقافية عقلٌ/ دماغ في "هنا والآن". بالإضافة إلى ذلك، ليست المعرفة القائمة على مركزية الأنا لدى فاعل ما أو شيء ما فحسب بل المعرفة لدى فاعل يحمل في ذاته أيضاً مركزية النوع والعرق والمجتمع أي أنه يحمل العديد من مراكز المرجعية ومواضيعها.

تحتاج الطاقات التنظيمية للعقل البشري إلى شروط ثقافية ـ اجتماعية للتفعيل وهذه الشروط تحتاج إلى مؤهلات في العقل البشري لتنتظم. "البرمجيات" الثقافية تساهم في توليد معارف العقل/ الدماغ قد ولّدتها في التاريخ التفاعلاتُ التي تمت بين العقول/ الأدمغة. الثقافة موجودة في العقول وتعيش في العقول، والعقول موجودة في الثقافة وتعيش في الثقافة. عقلي يعرف من خلال ثقافتي وثقافتي تعرف من خلال عقلي. إذاً، العناصر التي تُنتج المعرفة تُنتج بعضها بعضاً؛ وهناك وحدة تكرارية مركبة بين منتِجي المعرفة ومنتَجاتها، وهناك أيضاً علاقة تجسيمية بين كل عنصر من هذه العناصر المنتِجة والمنتَجة. فكل عنصر يحوي العناصر الأخرى وبهذا المعنى كل عنصر يحوي الكل ككل.

هذا لا يعني أن أدنى معرفة تحتوي على مكونات بيولوجية ودماغية وثقافية واجتماعية وتاريخية بل يعني بخاصة أن أبسط فكرة

تحتاج إلى تعقيد بيولوجي ـ أنثروبولوجي هائل وتحتاج إلى تعقيد اجتماعي ـ ثقافي شديد. عندما نتكلم عن التعقيد نتكلم كما رأينا عن العلاقة التكميلية والتنافسية والتعارضية والتكرارية والتجسيمية بين عناصر المعرفة التي تولّد بعضها بعضاً.

وحده التعقيد يمكّننا من أن نفهم الاستقلالية النسبية الممكنة للعقل/ الدماغ لدى الفرد. وهذا العقل/ الدماغ هو عنصر في حاسوب ثقافي كبير ولكن هذا الحاسوب مؤلف من ترابطات بين الحواسيب المستقلة نسبياً والمتمثلة بالعقول/ الأدمغة لدى الأفراد. حتى عندما تقود البرمجيات التي تكلمنا عنها الفرد وتراقبه فإنه يتمتع دائماً بحاسوبه الشخصي.

لذا يستطيع العقل الفردي أن يستقل عن محتّمه البيولوجي (وينهل من مناهله ومصادره الاجتماعية ـ الثقافية) وعن محتّمه الثقافي (باستعماله قدرته البيولوجية ـ الأنثروبولوجية على تنظيم المعرفة). يستطيع العقل الفردي أن يجد استقلاليته بالتلاعب على التبعية المزدوجة التي تجبره وتحده وتغذيه. يستطيع أن يتلاعب (وفعلاً هناك تلاعب) إذ توجد انفصامات وفجوات وانزياحات بين الجانب البيولوجي - الأنثروبولوجي والجانب الاجتماعي ـ الثقافي وبين الفرد والمجتمع. وكما سنراه لاحقاً في الفصل الثاني يستطيع العقل الفردي أن يمتلك إمكانات تلاعب خاص وبالتالي إمكانات استقلالية خاصة عندما توجد في الثقافة نفسها لعبة تحاورية بين التعدديات ومزيد من الفجوات والقطيعات داخل المحتّمات الثقافية وإمكانات في التعبير عن الأفكار حتى ولو كانت منحرفة. وهكذا، إذاً، تندرج إمكانية استقلالية العقل الفرد في مبدأ معرفته، ويتم، إذاً، هذا على مستوى معرفته اليومية العادية وعلى مستوى التفكير الفلسفي أو العلمي أيضاً.

الثقافة موجودة في الداخل

تمنح الثقافة الفكر شروط تشكله وتصوّره وتكوين مفاهيمه. فتطبع المعارف الفردية وتصوغها وربما تتحكم بها. ولا يتعلق الأمر هنا بحتمية سوسيولوجية خارجية بل بوضع بنية داخلية. الثقافة والمجتمع المعايَن عبر الثقافة هما داخل المعرفة البشرية.

المعرفة موجودة في الثقافة والثقافة موجودة في المعرفة. الفعل المعرفي هو في حدّ ذاته ظاهرة ثقافية وكل عنصر من المركّب الثقافي الجماعي يتفعّل في فعل معرفي فردي.

نرى، إذاً، وبشكل جذري أنه يجب إدخال المجتمع (من طريق الثقافة) في معرفة الأفراد بما في ذلك ثقافة كاتب هذه السطور.

العلاقة بين العقول الفردية والثقافة ليست غير متمايزة بل تجسيمية وتكرارية. تجسيمية: الثقافة موجودة في العقول الفردية والعقول الفردية موجودة في الثقافة. تكرارية: كما أن الكائنات الحية تستمد إمكانية الأفعال النكوصية البينية لهذه الكائنات الحية كذلك لا يستطيع الأفراد تشكيل معرفتهم وتطويرها إلا داخل ثقافة ما وهذه لا تستمد حياتها إلا انطلاقاً من التفاعلات المعرفية التراجعية بين الأفراد: والتفاعلات المعرفية للأفراد تبعث الثقافة من جديد وهذه بدورها تبعث التفاعلات المعرفية من جديد.

مثل هذا التصور يخلق تلازماً بين الثقافة والمعارف الفردية ولكنها وفق تصور الاستقلالية/ والتبعية (*La méthode* 2, pp. 104-139) تتيح تصور الاستقلالية النسبية للأفراد.

منتَج ⇄ منتِج

يمكن تصور المعرفة كناتج للتفاعلات البيولوجية - الأنثروبولوجية - الاجتماعية - الثقافية. يتسلل الفضاء الاجتماعي -

الثقافي إلى الكائن البشري قبل ولادته وعندما يكون في بطن أمه (تأثير البيئة والأصوات والألوان الموسيقية والأطعمة وعادات الأم) ثم في تقنيات التوليد ومعاملة الوليد وترويضه/ وتربيته في العائلة والمجتمع. التفاعلات المتعلقة بالمعرفة تبدأ ربما أثناء الفترة الجنينية (التي تستيقظ فيها حواس الجنين) وتتطور وتتعمق أثناء الطفولة الأولى. يخلق "التثبيت الانتقائي للمشبكات العصبية" (Changeux, Danchin, 1976) مسارات ودارات معرفية ويقصي بموازاة ذلك إمكانات معرفية عديدة. الاندماج الاجتماعي ـ الثقافي للصبي أو للبنت سيعزز أو يخفف هيمنة أحد شقي الدماغ على الآخر (*La méthode* 3, 1, p. 90) تفضي الممنوعات والمحرمات والمعايير والإرشادات على كل إنسان صبغة ثقافية لا رجعة غالباً فيها. وأخيراً، فإن التربية من طريق اللغة ستزوّد كل إنسان بمبادئ وقواعد وأدوات المعرفة. وهكذا تفعل الثقافة وتؤثر رجعياً في العقل/ الدماغ وتطبع فيه البنى المعرفية ثم ستكون، إذاً، في المستقبل فاعلة دائماً وتشارك في إنتاج المعرفة.

بهذا الشكل الثقافة تشارك في إنتاج الواقع الذي يدركه ويتصوره كل إنسان. لا تخضع إدراكاتنا لرقابة الثوابت الفيزيولوجية والنفسية فقط بل تخضع أيضاً للمتغيرات الثقافية والتاريخية. يتعرض الإدراك البصري للتصنيفات والمفهمات والترتيبات التي ستؤثر في معرفة الألوان والأشكال والأشياء وتحديدها. تنتظم المعرفة الفكرية بحسب البراديغمات التي تختار الأفكار والمعلومات وترتبها وتستبعدها، وحسب الدلالات الأسطورية والإسقاطات الخيالية أيضاً. وهكذا يتم

[إن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أمّا تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم]

"البناء الاجتماعي للواقع" (النقل بالأحرى "البناء الاجتماعي المشترك للواقع") وينفصل عن اللاواقع وحيث تشيّد النظرة إلى العالم وحيث تتبلور الحقيقة والخطأ والكذب[1].

لكي نتصور سوسيولوجيا المعرفة لا بد، إذاً، من ألاّ نتصور فقط تجذر المعرفة في المجتمع وتفاعل المعرفة/والمجتمع بل أن نتصور بخاصة الحلقة التكرارية التي تكون فيها المعرفة منتَجة ومنتِجة لواقع اجتماعي ـ ثقافي يتضمن في داخله بعداً معرفياً.

إن ثقافة بشر معينة ينتِجون بطريقة معرفتهم الثقافية التي تنتج طريقة معرفتهم. الثقافة تنشئ المعارف والمعارف تنشئ الثقافة. المعرفة منوطة بشروط اجتماعية ـ ثقافية عديدة وتكيّف هذه الشروط بدورها.

عندما ننظر إلى أي مدى تنتج الثقافة المعرفة وإلى أي مدى تتبع المعرفة الثقافة وتندمج بها يتهيأ لنا عندئذ أن لا شيء يستطيع أن يحررها منها.

ولكن هذا يعني أننا نجهل إمكانات الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها العقول الفردية داخل الثقافات جميعها. الأفراد ليسوا جميعهم ودائماً ـ حتى في الشروط الثقافية الأكثر انغلاقاً ـ آلات مبتذلة تخضع قطعاً للنظام الاجتماعي وللإيعازات الثقافية.

وهذا يعني أننا سنغفل الانفتاح الحيوي لكل ثقافة على العالم

---

(1) هنا تبرز وجاهة مبدأ كل الأعمال التي تبيّن كيف يتزود كل عقل بـ "المعدات الذهنية" والثقافية والتاريخية، والتي تخضع للمقولات والتصنيفات التي يحددها كل مجتمع من المجتمعات لإدراك الواقع وإبصار العالم (انظر لوسيان فيفر 1942 (L. Febvre)؛ ميخائيل باختين 1970 (M. Bakhtine)، جـ. دولومو 1967 (J. Delumeau)؛ ر. ماندرو (R. Mandrou) فوكو 1966 (M. Foucault). . . إلخ).

الخارجي وأنها تستمد منه معارف موضوعية وأن المعارف والأفكار تنتقل بين الثقافات.

وهذا يعني أنه سيفوتنا أن اكتساب معلومة ما واكتشاف معرفة ما وابتكار فكرة ما يستطيع أن يعدّل ثقافة ما وأن يغيّر مجتمعاً ما وأن يحوّل مجرى التاريخ. إن النظرية الفيزيائية للذرة التي تم تطويرها بغية الوصول إلى معرفة غير مغرضة إطلاقاً أدت إلى هيروشيما وناغازاكي وإلى المفاعلات النووية.

وأخيراً هذا يعني (ولن أتطرق لذلك في الكتاب الحالي) أن المعرفة هي سلطة وتمنح السلطة[2]. اليوم المعرفة الجينية والنووية

---

(2) نعلم أن اكتساب معرفة ما، وحل مشكلة محيّرة، يمكنهما أن يُطلقا تدخلاً حاسماً في بعض الظروف العسكرية والسياسية والاقتصادية. وأدى هذا البحث المستميت عن الخبر المرتبط بشركة أو مغامرة أو نزاع أو منافسة أو له صلة بالعلاقات بين الدول. ولا يفوتنا أن الإمبراطورية الآشورية في عهد سرجون الثاني (ثمانية قرون قبل الميلاد كانت تمتلك جهاز استخبارات كان يجبر كل آشوري على نقل كل ما يراه أو يسمعه. وفعلاً تستطيع الإخبارية الجيدة (أو السيئة) أن تغير فحوى القرار والاستراتيجيا، وأن تحوّل مجرى التاريخ في الحالات الدقيقة والمتأزمة...

المعرفة تمنح السلطة، وكما رأينا، فإن المعلومة تتحكم بالطاقة، والحوسبة تتحكم بالمعلومة. ونفهم من جهة أن المعرفة تنتج سلطة خاصة في المجتمع، ومن جهة أخرى أن السلطة السياسية تسعى إلى السيطرة على سلطة المعرفة. إن سلطة الأقدمين والحكماء، وسلطة السحرة والمعالجين، في المجتمعات القديمة، هي سلطة عارفين. السلطة الكهنوتية للحضارات القديمة هي سلطة للعارفين بتميز. وسعت هذه السلطة إلى احتكار معرفتها، لكي تحافظ على احتكارها سلطتها، وهكذا أصبحت المعرفة سرية وباطنية. وهكذا إذاً حاول كبار الكهنة والمريدون والجامعيون وأهل العلم والخبراء والإختصاصيون إلى تشكيل طبقات متغطرسة، ذات امتيازات وسلطات.

المعرفة تمنح سلطة، ولكن السلطة العليا تفلت من العارفين في أغلب الأحيان. حملة المعرفة غالباً ما يسخّرهم حملةُ السلطة القسرية التي هي سياسية وبوليسية وعسكرية. وهكذا اليوم فعلاً، ينتج العلم والتقنية والكفاءة باستمرار سلطات عندما تنتج معارف، ولكن سلطة العلم ملتقطة ومنشقة، وسلطة العلماء التي لا تنظم سياسياً مراقَبة/ وخاضعة لسلطة التنظيم=

تكشف وتحقق سلطان الحياة والموت الذي كان جنينياً في مبدأ المعرفة.

وهكذا ترتبط المعرفة ببنية الثقافة من كل جانب وبالتنظيم الاجتماعي وبالممارسة التاريخية. فهي لا تكون مشروطة ومحدَدَة

= السياسي. وهكذا، مع أن العلم ينتج سلطة هائلة، يعجز العلماء عن استخدامها. نستطيع، إذاً، أن نفهم أن المعرفة تمنح سلطة لأولئك الذين يعرفون وتعزز سلطة أولئك الذين يتحكمون بأولئك الذين يعرفون. ولأن المعرفة تنتج سلطة وتخدم سلطات، فإنها لا تتقولب في التباينات الاجتماعية ولا تعززها فقط، بل هي التي تخلق التباين.

يوجد تباين أساسي بين المتعلمين والأميين، وهو الذي استبعَد، بعدما انتهت حرب الجزائر، مقاتلي جبهة التحرير الوطني المسؤولين الأميين لصالح أولئك الذين كانوا يملكون الحد الأدنى من الثقافة المكتوبة. في كل مكان، يتشكل انفصال هرمي بين المتعلمين وغير المتعلمين، بين الأكفّاء وغير الأكفاء، بين العالمين والجاهلين. وحتى في العلم تصرّ سولا برايس (Solla Price) (1963) على التباين بين "أهل العلم الجهابذة" وبين حشد العاملين في البحث (انظر أيضاً: (Terry Shinn, *Du point de vue historique* ([s. l.]: [s. n.], 1980). ومع أن فكرة الرأسمال الثقافي تختزل المعرفي إلى اقتصادي، إلا أنها تصبح مهمة إذا ربطنا فكرة رأس المال بمصدرها، أي الرأس وما يتعلق به. للأسف ليست المعرفة الأكثر ثراء وصحة هي التي تحصل على السلطة: هي المعرفة الأكثر عملانية (السحرية أو التقنية). كان المنعوتون بـ "الأميين" في المجتمعات القديمة القائمة على الصيادين - واللاقطين يتمتعون بـ "رأسمال ثقافي" مطلّع على الحيوانات والنباتات والأسماك والأدوية، ومتمتع أيضاً بكفاءات تقنية كي يصنعوا أدواتهم وأسلحتهم ومساكنهم، نفتقر إليها نحن. ومع ذلك، استطاع بعض الأغبياء والمعتوهين الذين حصلوا على تقنيتنا، أن يبيدوا هؤلاء البشر المتفوقين وأن يقوّضوا حضاراتهم التي عمرها آلاف السنين. قال فويشيوفسكي (Wojchiechowski) (1983، ص 320): "إن المعرفة هي أقوى منتج للتباينات بين البشر". صحيح أنه يجب تلطيف هذا الحكم، ولكن يجب الاعتراف أيضاً بأن المعرفة، عندما لا تخلق التباين، تساهم غالباً في كل ما يخلق التباين ويحافظ عليه. طبعاً، لا يقتصر دورها على هذا فقط، ذلك أنها تساهم في تقويض الهرميات القديمة وهدم النظام القائم، وتلعب دوراً ثورياً. المشكلة عندئذ هي أن نعرف إن كانت تعدّل البنية التباينية للمجتمع، أو إنْ كانت تنتج تباينات جديدة. نفهم لماذا طرح المنظرون الثوريون الثاقبو النظر مشكلة التباين الاجتماعي بناء على سلطة العارفين (أو الذين يعرفون كيف يتحكمون في العارفين) على أولئك الذين لا يعرفون. هكذا توجد مشكلة المعرفة، في قلب المشاكل الاجتماعية للسلطة والهرمية والتفاوت.

ومنتَجة بل هي التي تطرح شروطها وتحديداتها ونتاجاتها (وهذا ما يثبت بطريقة جلية مغامرة المعرفة العلمية). ودائماً وفي كل مكان تنتقل المعرفة من طريق العقول الفردية التي تتمتع باستقلالية ممكنة، وتستطيع هذه الاستقلالية في بعض الظروف أن تفعّل نفسها وأن تصبح فكراً شخصياً.

الفصل الثاني

حتميات ثقافية وحساءات الثقافة(*)

الطبع والتطبيع:

يا لها من حتمية رائعة تلك التي تنوء بثقلها على المعرفة. إنها تفرض علينا ما يجب علينا أن نعرفه وكيف يجب أن نعرف وكيف يجب ألا نعرف. إنها تأمر وتَنْهى وترسم الدروب وتنصب المعالم وتضع الأسلاك الشائكة وتقودنا إلى حيث يجب أن نذهب.

أيضاً: أي تجميع هائل من المحدِّدات الاجتماعية والثقافية والتاريخية يَلزم لكي تولد أدنى فكرة وأدنى نظرية؟ هناك المحدِّدات الخاصة بالمكان و"المناخ" واللحظة التاريخية. هناك المحدد الاجتماعي - المركزي الذي يفرضه كل مجتمع على المعارف التي تتشكل فيه وتوجد داخل المجتمعات الحديثة محددات الطبقة والفئة ذات الامتيازات والمهنة والطائفة والعشيرة.

(*) كانت هذه العبارة تعني "السائل المستحضر الذي يستعمل في تطوير الزراعات الحيوية". وراجت بعد أن أصبحت برنامجاً تلفزيونياً كانت تبثه محطات "أنتين 2" و"فرانس 2". وهو برنامج أعدّه الإعلامي الفرنسي الشهير برنار بيفو (Bernard Pivot) (من 12/ 1/ 1991 إلى 29/ 6/ 2001)، وكان يركز على اللغة والأدب.

هذه المحددات تغلّف بعضها بعضاً وتتداخل وتساند.

لا يكفي الاقتصار على هذه التحديدات التي تؤثر على المعرفة من الخارج. يجب أيضاً النظر في الحتميات الملازمة للمعرفة وهي حتميات لا ترحم. وهكذا، كما سنرى، فإن المبادئ التنظيمية للمعرفة أو النماذج الاستدلالية (التي لها قاسم مشترك مع المبادئ العميقة للتنظيم الاجتماعي نفسه) هي في أصل كل حوسبة/ تفكير أي في أصل كل فكر بشري (*La méthode* 3, 1, pp. 36-51). ولأنها مبادئ أساسية فإنها تتحكم في الترسيمات والنماذج التفسيرية - التي تفرض رؤية للعالم وللأشياء - والتي تحكم/ وتراقب بشكل آمر ناهٍ منطق الخطابات والأفكار والنظريات.

ترتبط بالحتمية المنظِمة للباراديغمات والنماذج التفسيرية الحتمية المنظَمة لأنساق الاقتناع والاعتقاد التي - عندما تسيطر على مجتمع ما - تفرض على الجميع وعلى كل فرد القوة الآمِرة للمقدس والقوة التطبيقية للعقيدة وقوة التحريم الناهية. تتمتع المعتقدات والأيديولوجيات السائدة هي أيضاً بالقوة الآمرة/ الناهية التي تجلب البداهة للمقتنعين والخوف القمعي للآخرين.

القوة الآمرة/ الناهية تلجأ إلى باراديغمات وإلى معتقدات رسمية ومذاهب سائدة وحقائق قائمة تحدد القوالب المعرفية الجاهزة، والأفكار المكتسبة دون تمحيص، والمعتقدات الغبية التي لا تناقش، والأفكار العبثية المظفرة والبديهيات المستبعدة باسم البداهة، وتجعل الامتثاليات المعرفية والفكرية تسود بأي شكل من الأشكال.

جميع المحددات الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية (سلطة، هرمية، فرز طبقي، تخصص، بيروقراطية العمل وتقنيتها في عصرنا الحاضر) وجميع المحددات الثقافية والفكرية تلتقي وتُضافر جهودها

لتحبس المعرفة في حتمية متعددة الأشكال قائمة على الأوامر والمعايير والنواهي والصرامات والإعاقات.

وهكذا ينضوي تحت الامتثالية المعرفية شيء أكثر بكثير من الامتثالية. يوجد طبع ثقافي ودمغة مشيمية يُعطيان الامتثاليةَ قوامها ويوجد تطبيع يفرضها. كلمة طبع Imprinting مصطلح اقترحه كونراد لورينتز (Konrad Lorentz) ليدلل على السمة المؤكدة التي تفرضها التجارب الأولى لدى الحيوان الصغير (مثل الكتكوت الذي عندما يخرج من البيضة يتبع مثل أمه أول كائن حي يمرّ أمامه)[1]. والحال أنه يوجد طبع ثقافي يسم البشر منذ ولادتهم بميسم الثقافة العائلية أولاً، ثم المدرسية ثم يستمر في الجامعة أو الوظيفة.

بخلاف تبجح المثقفين والعلماء ليست الامتثالية المعرفية بتاتاً علامة على وجود ثقافة متدنية تمس الطبقات الدنيا من المجتمع. على النقيض في ذلك، نرى أن الأقل ثقافة يتأثرون بطبع وتطبيع مخففين وتوجد آراء شخصية أمام مستند المشرب أكثر من تلك التي تسمع في كوكتيل أدبي. ومع أن الطبع والتطبيع يتعارضان ويتناقضان في تطور الليبرالية الفكرية التي تتيح التعبير عن الانحرافات والأفكار الفضائحية فإنهما ينموان بتنامي الثقافة. ونستطيع أن نرى في أرقى المراتب الفكرية والجامعية أمثلة هائلة حول الامتثالية لا يتم الاعتراف بها إلا بعد عدة أجيال[2].

يترسخ الطبع الثقافي في الدماغ منذ الطفولة الأولى عبر التثبّت

---

(1) هذا ما رواه أندرسون، بأسلوبه، في قصة البطة الصغيرة الماكرة.

(2) كان موليير، المنحدر من طبقة وسطى، يعي الامتثالية المتبجحة لشخصيتي تريسوتان وديافواروس. وأمثالهما يعج بهما القرن العشرون، دون أمثال موليير. وهكذا ألغوا مفهوم الفاعل ومقولة الإنسان وفرضوا سيادة مفهوم البنية. . . إلخ.

الانتقائي للمشابك العصبية وهي الكتابات الأولى التي ستسم بشكل نهائي العقل الفردي في طريقة معرفته وعمله. وإلى العلامة المؤكدة للتجاربِ الأولى ينضاف ويلتحم التعلم المؤكد الذي يلغي بذلك الأساليبَ الأخرى الممكنة للمعرفة (Mehler, 1974).

عندئذ يحول الطبع دون رؤية شيء آخر يختلف عن مدى ما يريه. وحتى عندما تضعف قوة التحريم الذي يحظر كل فكرة غير مناسبة فيعتبرها مشؤومة أو مشينة، فإن الطبع الثقافي يحدد عدم الاهتمام الانتقائي الذي يجعلنا نهمل كل ما لا يتماشى مع معتقداتنا ويحدد الكبت الإقصائي الذي يدفعنا إلى رفض كل معلومة لا تناسب قناعاتنا ويحدد أيضاً كل اعتراض ينحدر من مصدر له سمعة سيئة.

يُظهر الطبع آثاره على إدراكنا البصري نفسه. "لقد تخدّرنا ثقافياً منذ طفولتنا" هذا ما يمكن أن نصرّح به. فعلاً هناك ظواهر ثقافية هلوسية جماعية ليس فقط عند آلاف المؤمنين الذين تأملوا الشمس وهي تدور على نفسها في قرية فاطمة البرتغالية ولكن عند كبار الجامعيين وعند الحاصلين على جائزة نوبل الذين شهدوا تحرر الجنس البشري واستعباده أيضاً. إن الهلوسة التي تدفع إلى رؤية ما هو غير موجود تنضاف إلى الغشاوة التي تحجب ما هو موجود. فشهود الزور الصادقون ما أكثرهم! في كل مكان تشاهد الأطياف والأشباح والجن والآلهة والشياطين. وفي كل مكان شوهدت الحرية حيث كانت العبودية سائدة، وشوهدت العبودية حيث كانت الحرية قائمة، وشوهد الهلاك حيث كان هناك خلاص، والخلاص حيث كان هناك هلاك. في كل مكان شوهدت الضرورة حيث كانت هناك صدفة وشوهدت الصدفة حيث كانت هناك ضرورة. وفي كل مكان شوهد اليقين حيث كان هناك لا يقين وظهر عدم التصديق قبل التيقن المؤكَّد.

يتم التطبيع إما بالقمع وإما بالترهيب؛ ويُسكت الذين يحاولون الشك أو الاعتراض. ففي الكثير من المجتمعات طبّعت دائماً وأبداً تصفيةُ الهراطقة والمنحرفين الجميعَ دون استثناء. وكفّت المجتمعات الليبرالية ثقافياً عن اللجوء إلى هذا النوع من القمع ولكنها حافظت على أشكال شتى من الترهيب ومن ممارسة "الضغوط على الأفكار" جان هامبورغر (Jean Hamburger) التي، تُسكت في كل مكان تسود فيه فكرةُ مسلّم بها وتسكت الانحرافات والمنحرفين أو تفرض إهمالاً عليهم وتهزّئهم. التطبيع، إذاً، مع الامتثالية المختزلة الأوجه تحذر من الانحراف وتزيله إذا ما ظهر. ويكرس ويفرض معيار ما هو مهم ومقبول ومرفوض وحقيقي ومغلوط وأحمق وفاسد. ويعيّن الحدود التي يجب عدم تجاوزها، والكلمات التي يجب عدم التلفظ بها والمفاهيم التي يجب ازدراؤها والنظريات التي يجب احتقارها.

وهكذا نلاحظ أن مركّباً من المحدّدات الاجتماعية ـ العقلية ـ الثقافية تتضافر لتفرض البداهة واليقين وبرهان الحق على كل ما يستجيب للتطبيع والمعايرة. هذه الحقيقة تفرض نفسها حتماً وبشكل شبه هلوسي ويصبح كل ما يعارضها مقيتاً ومقززاً ودنيئاً. وكما قال فايرابند (Feyerabend) (1975, p. 45): "إن مظهر الحقيقة المطلقة ليس سوى امتثالية مطلقة".

صحيح أن الشعور بالحقيقة يحتوي على شيء بيولوجي وأنثروبولوجي كما رأينا (*La méthode* 3, 1, pp. 131-138) لا يختزل بالمحددات الاجتماعية والثقافية والتاريخية. ولكن هذه المحدّدات يمكن أن تفرض حقائقها على الشعور بالحقيقة.

الطبع والتطبيع يضمنان ثبات البنى التي تحكم المعرفة وتنظمها، وهذه البنى تضمن الطبع والتطبيع بدورها. وهكذا يخضع تأبيد طرق المعرفة والحقائق المثبتة لعمليات نسخ ثقافية: ذلك أن

الثقافة تنتج أساليب المعرفة عند أهل هذه الثقافة، وهؤلاء ـ بأسلوبهم في المعرفة ـ ينسخون الثقافة التي بدورها تنتج أساليب المعرفة هذه. المعتقدات التي تفرض نفسها تتعزز بالإيمان الذي حرّكته. وهكذا لا تُنسخ المعارف فقط وإنما البنى والأساليب التي تحدد ثبات المعارف.

ومع ذلك تتحرك الأفكار وتتغير رغم المحددات الداخلية والخارجية الهائلة التي أحصيناها. المعرفة تتطور وتتحول وتتقدم وتتراجع. هناك معتقدات ونظريات جديدة تنشأ وتموت أخرى. لماذا؟ وكيف؟ ألأن الثقافات تموت فقط عندما تنهار المجتمعات المغلوبة؟ أيجب أن تنهار سلطة فئة سرية أو طبقة كي ينهار أسلوب من أساليب المعرفة؟ بسبب الحيوية والتعقيد الدماغيين والفكريين والثقافيين والاجتماعيين ألا توجد حدود وثغرات وفاشلون في الحتمية القاسية ظاهرياً؟

حساءات الثقافة

عندما ننظر إلى تاريخ المعرفة تسترعي انتباهنا سمتان متناقضتان ظاهرياً.

فمن جهة تبدو اليقينيات المطلقة والرسمية والمقدسة. ومن جهة أخرى تبرز المسارات المدمرة وتخريب الشك.

من جهة هناك الأساطير الصلدة كالصوان. ومن جهة أخرى هناك وجود وتطور في المعارف التجريبية/ الموضوعية حتى في الثقافات الأكثر انغلاقاً.

من جهة هناك العقائد والتعميات التي تستبعد كل فحص نقدي وكل تمحيص. ومن جهة أخرى، هناك اندلاع في الاحتجاج الذي ربما يؤدي إلى تقويض المذاهب التي تبدو راسخة لا تمسّ.

من جهة هناك الرؤية المهلوسة التي لا تدرك ما ترى. ومن جهة أخرى هناك نظرة جديدة لنيوتن آخر ينظر إلى تفاحة تسقط ولفيغينير (Wegener) الذي اكتشف التطابق الواضح في الأشكال القاريّة بين الغرب الأفريقي وشرق جنوب أميركا.

من جهة عندنا الحتمية القديمة للباراديغمات. ومن جهة أخرى أحياناً ثورات كوبرنيكية تغيّر بنى الفكر ورؤى العالم.

من جهة يوجد الطبع والتطبيع والثبات والإنتاج. ولكن توجد، من ناحية أخرى، أوهان محلية في الطبع وثغرات في التطبيع وتجاوز في الانحراف وتطور في المعرفة وتغيير في بنى الإنتاج.

عندئذ لا تستطيع سوسيولوجيا المعرفة فقط أن تكشف القيود الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تشل المعرفة وتسجنها. يجب عليها أيضاً أن تفكر في الشروط التي تعبّئها أو تحررها أي الشروط التي تتيح استقلالية الفكر وتؤمّن بالتالي الشروط الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تمكّن الموضوعية والتجديد والتطور في مجال المعرفة.

لمعالجة هذه المسائل لا بدّ أولاً من أن نتساءل عن إمكانيات توهين هذه المستويات الحتمية الثلاثة في الطبع المعرفي (براديغمات، عقائد، تنميطات) وعن إمكانات عجز التطبيع وتعديله.

إنها في نظرنا كالتالي:

- وجود حياة ثقافية وفكرية تحاورية؛
- وجود "حرارة" ثقافية؛
- وجود إمكانية للتعبير عن الانحرافات.

1. التحاور الثقافي

أ) الشرط الأول لإقامة تحاور ثقافي هو التعدد/ والتنوع في وجهات النظر. وهذا التنوع احتمالي في كل مكان: ذلك أن كل مجتمع يتضمن أفراداً مختلفين جينياً وفكرياً ونفسياً وشعورياً أي أنهم يستطيعون طرح وجهات نظر متباينة جداً. ووجهات النظر المتباينة هذه هي التي يقهرها الطبع ويقمعها التطبيع. والشروط أو الأحداث القادرة على توهين الطبع والتطبيع تمكّن التنوعات الفردية من التعبير عن نفسها في المجال المعرفي. وتظهر هذه الشروط في المجتمعات التي تتيح اللقاء والتواصل وتداول الأفكار.

ب) وفعلاً يفترض التحاور الثقافي التبادل الثقافي. والتبادل الثقافي يقوم على مقايضات عديدة في مجال المعلومات والأفكار والآراء والنظريات؛ وتبادل الأفكار يشتد عندما يتفاعل مع أفكار الثقافات الأخرى وأفكار الماضي (وهكذا تحققت النهضة الأوروبية بعد أن أعادت صلتها بأفكار الحضارة اليونانية القديمة).

ويُنتج تبادل الأفكار توهيناً في أشكال الدغمائية والتعصب وهذا التوهين ينمّي تبادل الأفكار.

ج) يتضمن تبادل الأفكار وجود مباراة ومنافسة وتعارض أي وجود نزاع في الأفكار والمفاهيم ورؤى العالم.

د) ولكن هذا النزاع يحتاج إلى أن ينضبط بقاعدة تبقيه على مستوى الحوار وتبعده عن التجاوزات التي تحوّل معارك الأفكار إلى معارك جسدية أو عسكرية كما حصل هذا كثيراً في الخصومات الدينية. ومن هنا تكونت ضرورة الاعتراف بقانون تحاور يكون بمثابة قاعدة للتحاور الثقافي، وهذا ما أُسس في أثينا إبان القرن الخامس وأدى إلى ظهور الفلسفة. أصبح هذا السجال، عندئذ، حافزاً للتخيل

والبرهنة والبحث عن إثباتات، وفي هذا الصدد، تماشى تطور العقل الافتراضي والفكر التجريبي ـ العقلي وخلق الشروط الأولية للمعرفة العلمية.

هـ) عندما يكون المجتمع شديد التركيب، أي متعدد الثقافات، ويعيش فيه الفرد انتماءات عديدة (عائلية، عشائرية، إثنية قومية، سياسية، فلسفية، دينية) يستطيع كل نزاع بين هذه الانتماءات والمعتقدات أن يصبح عندئذ مصدراً للمساجلات والمشاكل والأزمات الداخلية **وهذا ينصب التحاور في صميم الفكر الفردي نفسه**. فعندما تتصارع الأفكار المتعارضة في عقل الفرد ذاته يمكنها عندئذ:

ـ إما أن تلغي بعضها بعضاً وتفسح المجال للشكية التي تكون بمثابة خميرةٍ للنشاط النقدي ومحركٍ لسجال الأفكار؛

ـ وإما أن تثير إلزاماً مزدوجاً وتناقضاً شخصياً يسبّب أزمة عقلية تحرّض قابلية الانعكاس وتدفع ربما إلى البحث عن حل جديد؛

ـ وإما أن تدفع إلى التهجين أو بالأحرى إلى التوليف الخلاق بين الأفكار المتعارضة.

على أية حال يخلق تلاقي الأفكار المتباينة منطقة مضطربة تفتح ثغرة في الحتمية الثقافية، وتستطيع أيضاً أن تدفع الأفراد والجماعات إلى التساؤل والانزعاج والشك والاسترابة والبحث.

2. الحرارة الثقافية

الحرارة مقولة غزت العالم الفيزيائي فحيثما توجد حرارة أي تحرك في الجزيئات والذرات يجب أن تخلي الحتمية الميكانيكية السبيل إلى الحتمية الإحصائية ويجب على الثبات الراسخ أن يفسح

المجال للقلاقل والاضطرابات والزوابع. وكما أصبحت الحرارة مقولة كبرى في الصيرورة الفيزيائية كذلك وجب أن تتبوأ مكاناً مرموقاً في الصيرورة الاجتماعية والثقافية؛ وهذا يدفعنا لا إلى التفكير في حتمية جامدة فقط عندما توجد "حرارة ثقافية" بل إلى التفكير في الشروط غير المستقرة والمتحركة. وكما أن الحرارة الفيزيائية تعني الكثافة/ والتعددية في تحرك الجزيئات والتقاءاتها كذلك "الحرارة الثقافية" تستطيع أن تعني الكثافة/والتعددية في التبادلات والمجابهات والمناظرات بين الآراء والأفكار والمفاهيم. وإذا دلت البرودة الفيزيائية على الصلابة والجمود والثبات عندئذ نرى أن تليين الصلابات والثوابت المعرفية لا يمكن أن يتم إلا بـ "الحرارة الثقافية".

3. التحاور، الحرارة، حساء الثقافة

التحاور الثقافي يحبذ الحرارة الثقافية، وهذه تحبّذ بدورها التحاور الثقافي. والجمع بين التعددية والتبادل والنزاع والحوار والحرارة يشكّل تعقيداً ثقافياً كبيراً. عندئذ نرى أن استعمال التنوع الكبير جداً في التحاور الذي تصبح فيه الأفكار المتصارعة والمتنافسة في الوقت نفسه أفكاراً إضافية ونرى أن كثافة السجال نفسه وغناه تخلق كلها لدى العقل شروط استقلاليته. وتتطور هذه الاستقلالية مع تطور التحاور وتطور هذا التطور. وهكذا يكون التحاور لعبة في تطور استقلالية العقل وقانون هذه اللعبة في آن.

يغذي التحاورُ فضاء ثقافياً تقبل فيه المذاهبُ المعارضة بعد أن تتخلى عن فرض حقائقها بالقوة وهذا القبول يغذي التحاور بدوره. وهكذا يتشكل فضاء من التسامح على جانب من الكبر والتساهل تخف فيه وطأة التطبيع وتستطيع فيه العقول التي لم يترسخ فيها الطبع أن تعبّر عن نفسها. وهذا التعبير (والتبادلات الناجمة عنه) تخفف

الطبع وهذا التخفيف سيشجع التعبير عن الأفكار والتبادل بينها أي أنه سيشجع الدينامية التحاورية. يتيح انحسار المعيار فرصة التعبير للعقول المستقلة خفيةً ويمكّن الانحرافات الممكنة من التحقق. عندئذ تنشأ حلقة يتنامى فيها انحسار الطبع نفسه بفعل تنامي الانحرافات الذي بدوره يزداد تنامياً.

على مستوى التنميطات أولاً يفعل الفحص النقدي والنقاش الحر فعله الهدّام؛ وعندما يتعمق التحاور يصل الهدم إلى المذاهب. وعندما يتعمق الإشكال ويشتد يخترق نواة المذاهب وينتهي به الأمر ربما إلى الاسترابة بالسلطة الخفية والبالغة للباراديغمات.

قد يكون التحاور ضيقاً أو سطحياً نوعاً ما. ويكون ضيقاً أو سطحياً عندما يستقر داخل حقيقة منزلة أو داخل مذهب لا يقبل المناقشة. وما أن يصل إلى تحقيق سيادته حتى يظل داخل باراديغم مطلق.

إن تأسيس الفضاء التحاوري للأفكار في أثينا كما سنرى قد أدى إلى ظهور المؤسسة الفلسفية والتراث النقدي. وبعد تأسيس التحاور استطاع الاستمرار خارج الشروط التي أتاحت تأسيسه. ولكنه سريع العطب: لقد أُغلقت مدرسة أثينا عام 529 بعد الانتصار الكاسح الذي حققه، في الإمبراطورية الرومانية، دين فرض حقيقته القطعية؛ وتم تعليق التراث النقدي لبضعة قرون واضطر تحاور الأفكار إلى التقوقع داخل الإيمان.

4. إمكانية التعبير عن الانحرافات

في كل مجتمع وكل أمة وكل مجموعة وكل عائلة توجد فروق كبرى بين الأفراد في قبولهم وانخراطهم واستبطانهم القانون والسلطة والقسطاس والحقيقة المرسومة كلها. وبذلك نجد في كل مكان أقلية

من المنحرفين الممكنين، ونجد في هذه الأقلية، أقلية تستطيع أن تهمّش نفسها أو أن تتمرد ربما.

وفي مجتمعاتنا المدينية تتشكل هوامش التسيّب ومكامن الجنوح. يضاف إلى ذلك أن العقول المارقة العلنية أحياناً، والمستورة في الأغلب، لا بل المخفية فعلاً، وُجدت وتوجد بين رجال الدين وداخل بلاطات الأمراء وداخل المجتمعات المخملية والأكاديميات.

بالطبع توجد مواقف وسطية بين القمع الكلي والانحراف الفكري والتعبير عنها بحرية. في تاريخ المجتمعات الغربية، ومؤخراً داخل المنظومات الشمولية، وجدت عقول تحايلت على التحريم والرقابة ولعبت دوراً مزدوجاً إذ قبلت بإخفاء ما آمنت به كي تنقذه فعلاً.

توجد علاقة تناوبية في العلة والمعلول بين توهين الطبع/ التطبيع والنشاط التحاوري والتعبير عن الانحرافات. ذلك أن التعبير الموضعي أو المؤقت عن الانحرافات يقتضي ويحبّذ تغييراً في طبيعة الطبع أو خللاً في التطبيع. التعبير الطويل الأمد والمعمم للانحرافات لا يقضي بزوال الطبع والتطبيع ولا بزوال الحقائق المقدسة والعقائد المذهبية بل يقضي بوجود لعبة تحاورية بين شتى فضاءات الطبع والتطبيع والتقديس والتمذهب التي تستطيع فيها الانحرافات أن تفلت من الانسحاق طالما لا يوجد تحالف بين النزعات المذهبية المتعارضة.

في شروط التحاور المفتوح (المتضمن وجود تبادلات "ساخنة" جداً في تداول الأفكار والمعارف) تستطيع الانحرافات أن تتجذر وأن تتحول ربما إلى نزعات. وكما رأينا ذلك مراراً كثيرة يتم التطوير التجديدي (الخلاق) دائماً بواسطة تحول الانحرافات إلى نزعات.

وفي البداية يجب أن تحظى الفكرة الأولى بحساء صغير من الثقافة "قسم صغير شغوف" كما قال غودان (Gaudain) مؤلف من خمسة إلى خمسة عشر شخصاً. ثم يكاثر المتحمسون المتحمسين وهؤلاء يكاثرون غيرهم إلى أن يصبح الانحراف نزعة. وإذا عززت النزعة مواقعها وانتصرت يمكن أن تتحول إلى أرثوذكسية وتفرض بالتالي تطبيقاً جديداً ودفعاً جديداً في دائرة سيطرتها.

عملية تشكيل نزعة ما هي، في الوقت نفسه، عملية شرعنة ثقافية لهذه النزعة: يصبح التصور الجديد موقراً ومحترماً ويتمأسس ويضع قاعدته لا بل بداية تطبيعه في دائرة نفوذه. وهكذا فإن "الذهنية العلمية" التي كانت في البداية هامشية وانحرافية وحذرة جداً لا بل ماكرة مع السلطات المرتبطة بالشأن الروحي والزمني تحولت تدريجياً نحو الآلية وتجذرت داخل المجتمع فخلقت جمعياتها ومؤسساتها وخلال قرنين من الزمان أصبح العلم الصراطية الجديدة في معرفة العالم ولكنها أرثوذكسية من نوع جديد لأنها تحمل السجال وصراع الأفكار في أحشائها.

هناك حالات يعترف فيها بالانحراف (ويشاد به) كـ "ابتكار" وعندئذ يستفيد من وضع نخبوي يرفعه فوق المعيار مع أنه يُفلت منه. وفي مجتمعات عديدة لا ينظر إلى "المجانين" كأنهم منحرفون وإنما كأشخاص "مسكونين" بأرواح سامية ويُحترم جنونهم فعلاً. فضلاً عن ذلك أحاط الأمراءُ أنفسهم بالبهاليل الذين كان وضعهم يستلزم نوعاً ما أن يمارسوا قلة الأدب والوقاحة.

أما الانحراف الفكري[3] فمغاير تماماً. ولكي لا يكون مقبولاً

---

(3) مع أن مفهوم "العبقرية" تضمن فكرة "التلبس" الذي تقوم به قوة إلهية، واقترب من فكرة "الجنون"، اعتبر الفنانون والكتاب كأشخاص "مسلين" تطاق نزواتهم كما تطاق نزوات البهاليل.

فقط بل معتبراً كابتكار وليس كانحراف وجب أن يكون هناك تعدد ثقافي غني واستقلالية في وضع الفنانين والكتّاب والمفكرين. فأثناء الطفرة الثقافية الكبرى التي حصلت في عصر النهضة الأوروبية بخاصة تم الاعتراف بـ "عباقرة" الفنون والآداب والفكر والعلوم فحظوا بالحماية والإعجاب في بلاطات الأمراء ثم في أوساط النخب البورجوازية. وبعدئذ قدّم رعاة الآداب والفنون والمؤسسات الخاصة والمؤسسات الجمهورية مساعداتهم للمبدعين بينما راح أحد الأنظمة النخبوية يشجع الابتكار (الذي اعترف به رسمياً) في الفنون والآداب والأفكار.

وألغى الطابعُ الرسمي لفكرتي الإبداع والابتكار فكرةَ الانحراف. وعندئذ أفرز الوضع الرسمي بذاته معياراً جديداً ومطابقة جديدة. وراح الشغف الحديث بالجِدة يقدّس الجديد الذي حوّل المنحرف إلى مجدّد. بيد أن بعض العقول الفريدة فعلاً وبعض العباقرة من محطمي المعايير بقوا على الأقل في البدايات وأحياناً طيلة حياتهم منحرفين مقلقين ويرثى لحالهم بالنسبة لمعايير التجديد التي أخذت صفة الرسمية. ومع ذلك صار "تقديس الجديد" رغم امتثاليته يشكل مرتعاً خصباً للتعبير عن الانحرافات.

5. قطيعات وثغرات وتحولات في الحتمية الثقافية

عندئذ تمكّنا من اعتبار مركب الشروط الثقافية مناسباً للقطيعات والثغرات والتحولات في الحتميات التي تنوء بثقلها على المعرفة.

يكفي أحياناً وجود ثغرة صغيرة في الحتمية التي تتيح بروز انحراف مجدِد أو ناشئ عن أزمة متقيحة كي تخلق الشروط الأولى لتحوّلٍ يستطيع أن يصبح عميقاً. لقد أثبتت الفيزياء المعاصرة أن عدداً من الفروق الأولى الضعيفة قد أدت إلى تباينات هائلة. في العلوم

الأنثروبولوجية ـ الاجتماعية نادرون هم أولئك الذين عرفوا مثل غريغوري باتيسون (Gregory Bateson) (1936) أن يتصوروا الدور الرائد في الفويرق أي الانحراف الصغير بالنسبة للمعيار كدافع انفصالي المنشأ وبالتالي كدافع تشكيلي المنشأ. ومع ذلك تسنّى لنا غالباً أن رأينا إنساناً وحده بل إنساناً انعزالياً يطلق فكرة جديدة تقلب أخيراً حقل الاعتقاد والعلم برمته رأساً على عقب: وهذا ما حصل لانحراف يسوع عن اليهودية ثم ما حصل لانحراف شاول/ بولس الجديد الذي كرّس القطيعة مع اليهودية. وفي ما يتعلق بالعلم فلنذكر أسماء مثل غاليليه ونيوتن وباستور وإينشتاين وبلانك.

بطبيعة الحال يجب على الفرد المعايَن في البداية كمنحرف بل كمختل عقلياً أن يعترف به بعض المريدين أولاً ثم تأتي الملاحظات والتجارب العلمية لتعزز تصور المجدّد. عندئذ نشرُ هذا التصور وانتصارُه سيرتبطان بالشروط الطارئة لمعركة الأفكار التي قد تؤثر فيها أحداث ثقافية كبرى (حظوة أمير أو مناصر للآداب والفنون أو وزير) تكون بمثابة ثغرة خارجية في الحتمية الثقافية.

الدراسة المهمة جداً التي كتبها جيرارد هولتون (Gérard Holton) حول فيرمي (Fermi) (Holton, 1981, pp. 272-332) هي في هذا الصدد لافتة. من الناحية الحتمية الشاملة والمجردة لا شيء كان يشير إلى أن إيطاليا ستتبوأ المرتبة الأولى في الفيزياء النووية إبان الثلاثينات. إن أهمية هذا العلم الناشئ لم تكن كبيرة في أوساط الفيزيائيين. كان الحدس "اللاعقلاني" لفيرمي (Fermi) عام 1934 ضرورياً فلم يُقنع فقط تلاميذه بل أقنع أيضاً الوزير كوربينو (Corbino) الذي بسط حمايته الفعلية له وأصبحت روما المقر العالمي الأكبر للاكتشافات النووية. وإذا حظيت مبادرة فيرمي بتدخل سياسي خارجي مكّنها من التبلور فإنها لم تستطع أن تعطي ثمارها إلا عندما

دخلت في "تجارة" المعلومات والأفكار بين الباحثين في الذرة في العالم وعندما وضعت نفسها في فترة مناسبة لبروز الجديد.

* * *

نستطيع الآن أن نبدأ بتصور "حساءات الثقافة" الملائمة في آن:

أ) للاستقلالية النسبية للعقول؛

ب) لبروز معارف وأفكار جديدة؛

ج) لتطور الانتقادات المتبادلة.

وكل هذا يحبّذ بالتالي: البناء النظري والعقل النقدي وإمكانيات الموضوعية.

هناك تبعية حلقية بينية بين تراجعات الحتمية (تراجعات الدفع) وبين تطورات الاستقلالية المعرفية وظهور مفاهيم تجديدية. وأثارت هذه الحلقة الثقافية زوبعة ثقافية وحساء ثقافياً. وشجعها التفعيل "الحراري" للتداولات والسجالات والتعارضات داخل "التبادل" والتحاور الثقافي. صحيح أن هذا التفعيل يتضمن فعلاً الكثير من فقدان الطاقات والكثير من المجازفات ولكنه يقدم فرصاً عديدة لازدهار الأفكار والمعارف.

لا تترك قطيعة حتمية الطبع مجالاً فقط للأحداث الطارئة والعمليات شبه الطارئة. إنها تدفع إلى بروز حتميات أخرى غير حتميات الثبات والنسخ. إن المحددات الدينامية التي يكمن بعضها داخل المعرفة وبعضها الآخر خارجها ربما (وهي المحددات التقنية والاقتصادية والسياسية والعسكرية... إلخ) هي التي تدفع معاً إلى التطورات والتجديدات. وهذا ما يدلنا على الاكتشافات "الحامية" (الكلمة مناسبة تماماً) التي يقوم بها علماء كل من جانبه وأحياناً

بشكل متزامن. صحيح أنها عوامل ظرفية تفتح الطريق للمكتشفين الأولين ولكن هذه الاكتشافات يقتضيها مجرى تطور المعرفة. وهكذا راح اكتشاف قانون المورثات "يحمى" منذ أن شقّت التفاعلات بين البيولوجيا والفيزياء والكيمياء طرق البيولوجيا الجزيئية. غير أن بعض الاكتشافات التي التقى بها من طريق الصدفة عقل منفتح/ رحب الخيال بحدث عابر سرّع في دينامية المعرفة؛ وهذا ما حدث في اكتشاف النشاط الإشعاعي على يد بيكيريل (Becquerel) عام 1996.

6. الثغرات الكبرى

قد تكون قطيعة الطبع عميقة جداً والانحراف الناتج من الثغرة يستطيع أن يتطور بتعارض جذري يؤدي إلى قلب عدد من الحقائق السائدة. في نهاية هذه العملية تصبح المنتوجات الصغرى في تصريف ثقافة قائمة (الانحرافات) المنتوجات الرئيسية في نظام ثقافي جديد سيفرغ الحقائق القديمة كما تفرغ النفايات والقاذورات. فبينما يعجز التصور الحتمي الآلي عن التفكير في هدم الثبات والطفرة الإبداعية وتحول منظومة النسخ يجب علينا أن نتصور المبادئ التي تمكّننا من أن نفهم كيف تستطيع ثقافة ما من إنتاج ما سيدمرها.

طبعاً لا تستطيع مثل هذه الانقلابات الثقافية أن تُفهَم خارج السياق الاجتماعي ـ التاريخي الذي يتحكم فيها (والتي ستغيّره). ولكن قبل أن نتكلم عن هذا السياق، لنذكّر بأن الشروط الثقافية للاستقلالية (النسبية) للمعرفة هي شروط تحديد ضعيف أو تحديد نسبي و/أو شروط خور/ونقص في الطبع والتطبيع الثقافيين.

استعملنا الاستعارات الجيو ـ فيزيائية لنتمكن من التكلم عن الثغرات والثقوب والقطيعات والتوترات التي تشوب الحتمية. فكما تتضمن قطعة أرض تضاريس صخرية تارة وكلسية طوراً ورملية أحياناً

أو مستنقعية أو بحيرية أو بركانية نستطيع أن نفترض أن ثقافة ما ومجتمعاً ما، لاسيما عندما يكونان مركّبين كما هو الحال في الثقافات والمجتمعات الحديثة، يطرحان تفاوتات في طبيعة الحتميات ونوعيتها.

وباستعمال استعارات دينامية حرارية استطعنا التكلم عن "حرارة" وهيجان واضطرابات وزوابع وحساءات في الثقافة.

وأخيراً باستعمال استعارات معلوماتية استطعنا التكلم عن الثقافة كما لو كانت حاسوباً كبيراً مؤلفاً من حواسيب فردية تمثلها عقول/ أدمغة الأفراد الذين يشكلون جزءاً من هذه الثقافة ونستطيع الآن أن نتكلم عن إعادة تنظيم غير مركزية وشديدة التعقيد في العلاقة بين الحواسيب الفردية والحاسوب الأكبر الذي أصبح متعدد المراكز.

7. انحسار "الحاسوب الأكبر" وتفككه الجزئي

لنذكّر بتماثل الحاسوب الأكبر اللاهوتي ـ السياسي الذي كان يتحكم بالمعارف والمعتقدات والتصرفات في الإمبراطوريات القديمة.

سيطرة الحاسوب الأكبر على العقول شبه معممة. يمتلك فيها معبداً ومنارة كما قلنا (بصورة مجازية). هذه السيطرة قد تكون شبه تامة لو لم توجد "غرفة" تشغلها الاهتمامات المتمركزة حول الأنا والأسرة والعادة عند كل واحد منا. يتم كل شيء على حدّ ما قاله جينز (Jaynes) (1976) كما لو وجدت في كل عقل غرفتان منفصلتان، واحدة تشغلها الحياة الشخصية وتتعلق بالاستقلالية النسبية للحاسوب الفردي والأخرى يشغلها الحاسوب الأكبر الذي يُخضع الحواسيب الفردية لكل مجال سياسي وديني واجتماعي. وكل فرد خارج مجاله الخاص الصغير يخضع تقريباً بشكل كامل لإيعازات وأوامر الحاسوب الأكبر.

قامت ثورة ثقافية حقيقية بدأت بواكيرها تظهر في الجزر والمدن اليونانية واكتملت أخيراً في أثينا إبان القرن الخامس قبل الميلاد. نظام المدينة والتبادلات البحرية وتداول الأفكار أدخلت التعددية: أصبح السياسي والديني متمايزين رغم بقائهما مرتبطين. وصار الحاسوب الأكبر ذا رأسين: رأس سياسي ورأس ديني. وأسست الديموقراطية على محدوديتها تحاورَ الآراء المتباينة ووضعت الشأن السياسي تحت مراقبة المواطنين. وتقلصت سطوة الحاسوب الأكبر وتعقدت آليته. وأدخل التحاور التعدديات والانقسامات والفوضى في الحاسوب الأكبر الذي أصبح عندئذ متعدد المراكز. وراحت المنغصات العديدة والحوادث الطارئة تعطّل عمله وتسللت الفيروسات إلى البرمجيات وأصبحت قادرة على إضعاف برامجها وتعديلها محلياً وجزئياً. وهكذا ظهرت الثغرات في الطبع والفتحات في منظومة النسخ والحفاظ على الثبات وظهر الفاشلون في التطبيع. كل هذا وسّع "الغرفة" الخاصة باستقلالية الحواسيب الفردية.

فنشأ عندئذ وضع جديد يتعلق بالمنظومة كلها. وتحوّل الحاسوب المركزي الأكبر إلى حاسوب عملاق متعدد الرؤوس وتقلص مجال كفاءته/ وتدخله. وحصل تنظيم جديد وعميق طال القاعدة المتعددة المراكز والجمعية والتعددية التي غيرت نوع علاقة التبعية/ الهرمية للحواسيب الفردية التي أضحت قادرة على استخدام طاقاتها الاستقلالية متجاوزة المجال الخاص حصراً لحياتها اليومية. وستتمكن الاستقلالية المحبوسة في الغرفة الخاصة من تأثيرها على الأفكار والمعتقدات التي كانت سائدة بامتياز في الغرفة العمومية. **وبدأت الثورة الذهنية البالغة الأهمية عندما كف بعض الأفراد عن خضوعهم للأوامر والأساطير والمعتقدات الصادرة عن الحاسوب الأكبر وأصبحوا فاعلين معرفيين: فأجاز العقل الفردي لنفسه أن ينظر**

ويمحص ويفكر في المشاكل السياسية والاجتماعية والدينية والفلسفية التي لم يكن يحق له الوصول إليها.

سيتمكن الفرد، إذاً، من أن يشك وينتقد وسيتمكن من ممارسة النفي الممكن الذي توفره له اللغة ومن الاختيار (آراء أفكار) والأشكلة التي يتيحها له عقله/ دماغه. أجل في المنظومات القديمة كانت تتوافر إمكانية التأمل النظري والتفكير والشك والنقد ولكن دائماً في دائرة مغلقة وداخل الفئة الباطنية للعرافين ـ الكهنة وداخل العقول الحذرة وربما خارج هوامش المجتمع وقيعانه. وأحدث الوضع الجديد تنظيماً جديداً لفضاء المعرفة والفكر يتيح نوعاً ما للحواسيب الفردية المستفيدة من التحاور الثقافي أن تمارس قدراتها على التقصي والنقد والاختيار.

حدث، في بعض الحالات، عندئذ، انفصال بين الحاسوب الأكبر وبين هذه العقول الفردية. واستطاعت الأفكار المنحرفة، عندئذ، أن تَظهر نوعاً ما وأن تتطور وتتكاثر. صحيح أن بقيت مناطق واسعة من الامتثالية والطبع ولكن ظهرت جزر وأرخبيلات من الاستقلالية النسبية. فبزغت استقلالية الفكر وأمكن الإعراب عنها (في الشروط التي أتاحتها). واهتمت بعض العقول الفردية بإشكالية المعرفة. وفتح الانفصال النسبي في مجال الطبع إمكانات ابتكارية وإبداعية انطلقت منها رؤى/ أفكار جديدة تتعلق بالثقافة والمجتمع والواقع والعالم.

ساعدتنا شتى استعاراتنا (الجغرافية والحركية الحرارية والمعلوماتية) في طرح المشكلة التي عرضناها أساساً بكلمات ثقافية: طبع وتطبيع من جهة تداول وتحاور أفكار من جهة ثانية. يشير الجدول الاستعادي المدرج أسفله والذي هو بمثابة مقدمة يشير إلى فحص الشروط الاجتماعية ـ التاريخية ـ الثقافية للموضوعية وللكونية والراديكالية...

وكما يشير إليه الجدول لا يزدهر التحاور والتداول المعرفي حقاً إلا عندما تؤسس قاعدة لعبة التداول التحاوري حول تبادل الأدلة وتستبعد اللجوء إلى القوة الجسدية أو القمع السياسي خاصة عندما ترتبط هذه القاعدة بالطبع الثقافي نفسه الذي بدأ **في هذا المجال يغير طبيعته لأنه** نصّ على الحرية.

شروط استقلالية المعرفة			
وهن الحتمية الثقافية (ثغرات ثقوب قطيعات ضغوط) **تعددية/ تداول/ تحاور**			
	انتظامات، قاعدة اللعبة، تراث نقدي، نزاعات في البراهين	حرارة، احتمالات، مخاطر	
تهجينات توليفات		**حريات** سجالات حرة انحرافات مقبولة نقد شكية **أزمات بارادیغمية**	معارضات تمرد
ثقوب سوداء أنثروبولوجية			إمكانات في تغيير المركز، بحث عن الموضوعية والكونية

في هذه الحالات ينشأ مجتمع صغير من الفلاسفة و"المثقفين" تتبلور فيه "القاعدة النقدية"؛ وتطالب هذه القاعدة جميع المشاركين في السجال الفكري أو الفلسفي القبول بالمبدأ التحاوري. وباستمرار هذه القاعدة تصبح تقليداً من نمط جديد: هو "التراث النقدي".

وعندما يمتد التداول التحاوري ويطال الأفكار والمعارف القادمة من ثقافات أخرى عندئذ تنشأ إمكانيات تهجين وتوليف بين النظريات والفلسفات ورؤى العالم. وهذا التداول يشجع تطوير العقل النقدي

الذي سيولّد تيارات مختلفة بعضها يزداد نسبية وشكية ويصبو بعضها إلى الكونية والموضوعية ويهتم البعض الآخر بالملاحظات والتحقيقات التجريبية. عندئذ تتشكل وتتأسس بعض الشروط الجنينية للمعرفة العلمية.

الشروط الاجتماعية الكبرى للمعرفة

يجب أن نعتبر المجتمع كما أسلفنا لا كمنظومة كبرى تتضمن منظومات صغرى مستقلة نسبياً إحداها مكرسة للأفكار والمعرفة (الفصل الثالث) وإنما كمنظومة بيئية تشارك في تنظيم المنظومات التي تشملها علماً بأن كل منظومة مشتَمَلة تحوي في داخلها تجسيمياً حضور شامِلِها. ومرة أخرى يجب أن نرجع إلى مبادئ التنظيم الذاتي البيئي (*La méthode* 2).

الاستقلالية النسبية للفضاء المخصص للأفكار والمعرفة في مجتمع شديد التعقيد تستبعد كل حتمية تفرض النظام الاجتماعي بشكل آلي (أو النظام الذي تفرضه الطبقة المسيطرة على المجتمع) على جميع الأفكار والمعارف. يؤدي استبعاد الحتمية الآلية إلى استبعاد الاختزالية التي تجعل من كل فكرة أيديولوجيا مجتمعية صرفة.

صحيح أنه عندما تحتكر السلطة الثيوقراطية ـ السياسية المعرفة حيث يكون طبع صارم ومعمَم وحيث يضرب التطبيع بشدة كل تفاوت معرفي عندئذ تصير مشكلة سوسيولوجيا المعرفة أكثر تبسيطاً. ولكن الحتمية التي كانت تصلح في مصر في عهد رمسيس الثاني اختلفت عن حتمية أثينا في القرن الخامس وعن حتمية هولندا في القرن السابع عشر أو عن حتمية جمهورية فيمار[*] (Weimar).

(*) أنشئت هذه الجمهورية عام 1918 بعد تنازل الإمبراطور غليوم الثاني عن العرش. وعام 1933 صارت مركز الحركة النازية مع صعود هتلر وحزبه.

وتميزت هذه المجتمعات بفصلها الجزئي بين السلطتين السياسية والدينية وبتضمّنها تعدديات/ تنوعات اجتماعية واقتصادية وسياسية وبتقليصها مجال المقدس والمحرم. إن الاستقلالية النسبية لشتى عناصر المجتمع (الاقتصادي منها والسياسي والديني) هي التي ضمنت بالتالي الاستقلالية النسبية للمعرفي. **بوجيز العبارة وحسب تماثل مفسَر ومفسِر في آن إن شروط التعددية الاجتماعية والتجارة الاقتصادية والتحاور السياسي هي التي أنشأت** مجتمعاً مركّباً ومنفتحاً نسبياً مجتمعاً أتاح إيجاد شروط تعددية/ تداولية/ تحاورية خاصة بالثقافة والمعرفة.

طبعاً ترتبط التجارة كظاهرة اقتصادية بتطوير التبادلات وتحفيز التنافس وتوسيع الأسواق ومضاعفة الاتصالات. ويدفع التبادل والتداول والتنافس الاقتصادي في إطاره إلى تبادل وتداول ومضاعفة المعلومات والمعارف والأفكار أي كل ما يغذي التحاور المعرفي.

هذا لا يعني بتاتاً أن هناك علاقة سببية مباشرة بين النشاط الاقتصادي والنشاط الفكري. ولا يتباطأ النشاط الفكري ويتقلص عندما يتباطأ النشاط الاقتصادي ويتقلص. بل يمكن أن يتطور رغم هزال التبادلات المادية بعد تشكّل رصيد ثقافي جماعي من المعارف والأفكار التي يمكن إعادة تدويرها باستمرار في التداول الفكري (إعادة قراءة المؤلفات الكلاسيكية التأمل في فلسفات الماضي إعادة تنظيم المعرفة. . . إلخ).

وهكذا، إذاً، تُصدر التجارة المادية الأوامر ولا تتحكم في التداول الفكري مع أنها تشكل شرطاً أولياً وضرورياً لازدهار التداول الفكري.

تطور المجتمعات التاريخية تعدديتها الداخلية وتحولها بخاصة

إلى فئات مغلقة وطبقات. تستطيع التعددية الاجتماعية أن تنظم هرمياً بشكل صارم أو أن يغلق عليها مهنياً. ولكن هناك مجتمعات تتطور فيها علاقات تحاورية (تكاملية تنافسية تعارضية) بين الطبقات ويُصبح "الصراع الطبقي" المنحسر والمقموع في الظروف "الباردة" جلياً وفاعلاً في الظروف "الحامية".

تحاور الطبقات يمكن أن يكون خصباً لتعقيد المجتمع نفسه، وبطريقة لامباشرة، إذاً، يمكن أن يكون خصباً للتطور المعرفي. ولكنه قد يقلص التعقيد الاجتماعي مع أنه تعبير عنه عندما لا يتم تنظيمه داخل مؤسسات ديمقراطية. لقد أدرك مونتسكيو بحصافة عالية أن أسباب عظمة وانحطاط الإمبراطورية الرومانية كانت واحدة: أي النزاع الاجتماعي.

تتقاطع الثنائية التحاورية للصراع الطبقي دائماً مع النزاعات السياسية. وهنا تتدخل مشكلة التحاور السياسي.

تؤسس الديمقراطية في آن شروط تطبيق التحاور الاجتماعي ـ السياسي وإجراءات تنظيمه. ما أن ظهرت المؤسسات الديمقراطية وفي حدود ضيقة (استبعاد العبيد والأغراب والبريكيين(*) والنساء في أثينا إبان القرن الخامس) حتى شكلت قاعدة نظمت اللعبة التحاورية التعددية لأشكال المعارضة والتضامن بدءاً بالتعبير عن الآراء وانتهاء بمراقبة المواطنين السلطة، وبحيث تراقبهم القاعدةُ نفسها التي تمكن المواطنين من مراقبة المدينة (الانتخابات الدورية، الفصل بين السلطات... إلخ).

التعقيد الذي يمثل عصب الديمقراطية يمثل هشاشتها في آن:

(*) سكان أحرار وإنما بحقوق متدنية.

تستطيع أن تدمر نفسها بسبب النزاعات التي غذّتها هي نفسها وتستطيع أن تمكّن حزباً أو زعيماً من الوصول إلى السلطة وتدمير الديمقراطية. تتنامى فرص المدة التي تبقى فيها الديمقراطية مع المدة نفسها التي تمكّن الطبع الديمقراطي/ الليبرالي من الترسخ في الثقافة السياسية لمجتمع ما. ورغم أن الديمقراطية تقدس بطريقة ما قاعدة لعبتها وأن هذه القاعدة تنشئ معيارها فإن طبيعة الطبع الديمقراطي تختلف عن طبيعة الطبع المؤسَّس على قدسية الحقائق الرسمية وتطبيع الأفكار والآراء. فإنه يقدس ويطبّع ما يتيح النقد والشك وحرية التعبير عن الحقائق المتعارضة.

تتيح الديمقراطية الشروط التنظيمية السياسية المناسبة لأنها تتماثل مع ازدهار التبادل التحاوري التعددي للأفكار داخل الثقافة، وتتماثل، إذاً، مع اللعبة الحرة للمعرفة بالذات كما بدأت في أثينا إبان القرن الخامس. في هذه الحالة هناك تماثل بين التنظيم الأكبر (السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي) والتنظيم الأصغر (الثقافي ـ المعرفي). ففي كلا المجالين يتم تداول تحاوري بين مجموعة من الشركاء عند وضع قاعدة تتيح/ وتحمي هذه اللعبة التحاورية؛ ففي كلا الحالين يوجد سجال في الأفكار والحجج. تشكل الديمقراطية والتبادلات الاقتصادية الشروط المناسبة لاستقلالية المعرفة ولتطور دينامية معرفية، وكلاهما يشجعان الحث على الموضوعية والنقاش النقدي والتفكير النظري.

إن الوصل بين الديمقراطية السياسية والتبادلات الإقتصادية يتيح شروطاً جيدة لإنشاء استقلالية معرفية. ولكن هذه الشروط لا تعود ضرورية عندما تتشكل هذه الاستقلالية.

الديمقراطية السياسية ليست شرطاً ملزماً للاستقلالية المعرفية. يستطيع بعض الأمراء المستنيرين أن يشجعوا شخصياً وبجدارة تطور

الأفكار أو المعارف حتى ولو كانت منحرفة وثورية. وحتى في فترات التعصب تستطيع المداولات الشخصية بين الفلاسفة والعلماء في شتى بقاع العالم أن يقيموا تبادلاً تحاورياً ويكفي أن توجد بؤرة ديمقراطية/ ليبرالية مؤقتة كي تخصب جميع بؤر المعرفة (أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، هولندا إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر).

وتستطيع التغيرات السياسية العنيفة (بما فيها إلغاء الديمقراطية) والاقتصادية (بما فيها الأزمات الحادة والتراجعات) والتاريخية (الحروب) أن تؤثر سلباً في استقلالية الفضاء المعرفي. وجب قيام ثورة ثقافية جذرية (انتصار المسيحية) كي تلغي سلطة لاهوتية - سياسية من نوع جديد المؤسسة الفلسفية ووجب أن يوجد الانغلاق القروسطي كي يجد التحاور الفكري في اللاهوت ملاذاً وسجناً في آن. ولكن ازدهار الإمارات والجمهوريات المدينية وتجديد التبادلات المتوسطية الأوروبية قد خلقا شروطاً ليقظة سريعة جداً لتبادل الأفكار تمت مع إعادة الصلة بالماضي الفكري الإغريقي - الروماني. وعلى الرغم من التصدي للإصلاح البروتستانتي ومن الحروب الدينية ومن الملكيات المطلقة، ولكن أيضاً بفضل الديمقراطيات التجارية وبعض الملكيات الاستبدادية المستنيرة جزئياً، لم يستمر الزخم المعرفي المنحدر من حركة النهضة فقط بل تطور وتعمق في القرن السابع عشر ذلك أن الإشكاليتين السياسية والدينية بقيتا رهن الرقابة الصارمة. وفي تلك الفترة تشكلت استقلالية المعرفة العميقة مع أنها ولأنها كانت هامشية. وبعد أن أنشئ البحث الفلسفي والعلمي الحر استطاع أن يبقى كجزيرة صغيرة داخل المجتمعات السلطوية. ولم تتمكن أشكال الرقابة الجديدة من كسر شوكة التفكير النقدي الذي أخذ وقتئذ أشكالاً مواربة أحياناً وخجولة وحذرة. ومرة أخرى يجب أن

نميّز شروط تشكيل "حساء الثقافة" التي جمعت ما بين مركّب من العوامل الإيجابية وشروط الإبقاء على هذا الحساء الثقافي التي لم ترتهن لسياق إيجابي انطلاقاً من الاستقلالية التي حظي بها الحساء الثقافي في مؤسساته الخاصة التي حددت طبعها الخاص.

يمكّننا اختبار الشمولية المعاصرة من التقدير المثالي لقوة الاستقلالية العلمية وضعفها.

في ألمانيا والاتحاد السوفياتي سخّرت المذاهب النازية والستالينية التي نودي بها كحقائق علمية وحيدة سخّرت العلومَ الأنثروبولوجية ـ الاجتماعية. النازية أخضعت البيولوجيا للعنصرية والستالينية أخضعتها "للماركسية – اللينينية" التي لفترة من الزمان أقصت نظرية الفيزياء الكوانتية ونسبية إينشتاين من الفيزياء. وانتهى هذا الاقصاء عندما تمَّ التأكد من أن الفيزياء الحديثة خلقت القنابل الذرية والمفاعلات النووية، وبعد فشل الليسينكية(*) (Lyssenko) في الزراعة، حظي علم الوراثة بحرية مراقبة. وبممارسة المخابرات السوفياتية رقابتها الصارمة لا على العلم بالذات، وإنما على سفر العلماء وعلاقاتهم، منح النظام الاستقلالية الداخلية للعلوم الطبيعية وخوّلها أن تتزوّد من الخارج بالمعلومات المفيدة لتقدمها. وهكذا "اضطرت" الشمولية إلى احترام الاستقلالية الحيوية للعلوم الطبيعية لأن هذه الاستقلالية كانت ضرورية لتطوير قدرتها العسكرية والاقتصادية. ومع ذلك لم يفتر الضغط والإكراه على المعرفة

(*) كان تروفيم دانيسوفيتش ليسنكو (1898-1976) مهندساً زراعياً استطاع في الفترة الستالينية أن يطرح نظرية الجينات وأن يطبقها على النباتات والمزروعات. ونجا بأعجوبة من المعتقلات الستالينية (الغولاغ). وعاد إلى مقولات لامارك وداروين، وبقيت نظرياته سائدة في الاتحاد السوفياتي حتى سقوط نيكيتا خروتشيف عام 1964.

السوسيولوجية والتاريخية حتى إطلاق البيريسترويكا. وفي هذه المجالات بقيت المعرفة المستقلة تعتبر كانحراف يندد به كانشقاق أو اعتلال عقلي. ولم يسبق لأي مؤسسة مهما كانت قوية ومتنفذة أن غذّت استقلالية فروع هذه المعرفة التي تتيح التعامل السلس مع المادة والطاقة والحياة والكائن البشري.

نستطيع، إذاً، أن نتجاوز الخيار بين "الجوانية" (التي تعتبر مستقبل المعرفة مقيداً بديناميتها الخاصة) وبين "البرانية" (التي تعتبر أن الدينامية الاجتماعية ـ التاريخية هي التي تحدد الدينامية المعرفية). وفي نظرنا يجب التفكير في تحاور جوّاني ـ براني بين المستقبل الاجتماعي ـ التاريخي والصيرورة المعرفية التي أصبحت إلى حد ما مستقلة نسبياً.

الضجيج والسخط

لا نعرف مسبقاً على الإطلاق إذا ما كانت النزاعات وأشكال الفوضى الاجتماعية ستوفّر الحرية والتقدم أو الهدم والتراجع. إن كسر الثبات وخرق المعايير واندلاع اللايقينيات وتزايد الفوضى والمصادفة لها صفة مزدوجة عميقة. يستطيع توقف الثبات الذاتي لتنظيم اجتماعي معيّن إما أن يُحدث تجديدات/ إبداعات ستطور التعقيد التنظيمي وإما أن يدهور على العكس هذا التعقيد. ومن هنا نلاحظ ازدواجية النظر إلى الحوادث والاضطرابات وإلى شتى الأزمات (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية طبعاً) التي تطرأ في المجتمع. وكما أشرنا في مكان آخر (Morin, 1984, pp. 139-153)، الأزمة تثير التساؤل النقدي المجدد والبحث عن حلول جديدة، والاختراع، والتطور الجديد، ولكنها تدفع أيضاً إلى التماس والبحث عن حلول سحرية (التضحية بكباش الفداء والانضواء تحت راية

المخلص الإلهي)، وتستطيع أيضاً أن تؤدي إلى تراجعات اقتصادية واجتماعية وسياسية (اللجوء إلى الحلول العنفية والمتصلبة والسلطوية) وثقافية (الحاجة إلى التزود من المعين الأصلي، العودة إلى تراث يحمل اليقينيات، التقوقع في الحياة اليومية، مسيحانية المستقبل المشرق. . . إلخ).

لذا لا نستطيع قط أن نتنبأ بالأثر الإيجابي أو السلبي للفوضى والقلاقل والأزمات الاجتماعية المرتبطة بفضاء المعرفة إلا إذا تعلق الأمر بكارثة مدمرة. قد تكون فترة من النظام والسلم والاستقرار فترة استنقاع وتسطح فكري أو قد تفضي إلى عصر ثقافي ذهبي؛ قد تكون فترة حبلى بالنزاعات وأشكال العنف فترة مدمرة أو تطلق حيوية ثقافية وتثير صدمات معرفية خصبة.

نضيف إلى ما سلف أن الاضطرابات التاريخية الكبرى لا تؤثر بالضرورة في الموقع الأثير الذي يتواجد فيه "الحكماء" والعلماء والدهاقون والجامعيون وفي هذه الحالات تستطيع الحياة الفكرية أن تستمر في تلك الواحة التي لا تتأثر تماماً بضجيج التاريخ وبسخطه. ومع أن تاريخ الفلسفة الفرنسية لم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصيرورة الغرب إبان القرن العشرين إلا أنه لم يتسم مباشرة بعلائم الهزيمة المدوية لفرنسا وبالاحتلال النازي والتحرير...

أخيراً لم تدمر حروب الغزو الكنوز الثقافية للشعوب المغلوبة تدميراً كاملاً إلا إذا تخللتها إبادة عرقية كما حدث هذا لمجتمعات الصيادين ـ اللاقطين الذين كانوا يغطون سطح المسكونة قبل أن تستأصلهم المجتمعات التاريخية. وحدث كثيراً أن الحروب ذات النتائج المدمرة أساساً قد كانت لها آثار تلقيحية صغيرة. إن نهب الثروات وترحيل السكان المستعبدين قد نشرا بذور الثقافة المغلوبة لدى المنتصرين. فبعد أن سحقت الكتائب الرومانية اليونان وخربتها عادت مع غنائمها وعبيدها وجلبت معها أيضاً البذور الثقافية التي

انتشرت بعد ذلك في أرجاء الإمبراطورية وغيّرتها من الداخل: وهكذا "انتصرت اليونان المهزومة على غالبها المتوحش". يستطيع غزو أرض مجهولة أن يُحدث موجة ثقافية هنا وهناك ويؤدي إلى تبادلات وتلاحمات بل يخلق حضارة جديدة كما حدث ذلك بالنسبة للحضارة الهلنستية التي أعقبت فتوحات الإسكندر المقدوني. اكتشاف أميركا الذي عاث فساداً من الناحية الثقافية في الحضارات ما قبل الكولومبية، أثار في الوقت ذاته صدمة معرفية غنية بالنسبة للحركة الإنسانوية الأوروبية التي استطاعت عندئذ أن تتصور الوحدة البشرية بصيغة الجمع وأن تلاحظ وحشية حضارتها...

علينا، إذاً، أن ننظر في الآن نفسه إلى عدم الإحساس النسبي لبنى المعرفة داخل الهزات الاجتماعية ـ التاريخية وإلى الترابط العميق للفورات التكوينية لحقبة ما وللثورات الحاصلة في نظام المعرفة.

سبق أن رأينا أن المعرفة على مستوى الأفراد لا تتطور بالتزامن مع التجربة. ذلك أن الفرد يحتفظ ببنيته المعرفية رغم تكاثر الأحداث التي تكذب وجاهة هذه البنية بل إن هذه البنية تحول دون تقديرها. وربما يأتي يوم، وتحت تأثير صدمة ناجمة عن حدث صغير أو بتأثير متأخر لفكرة جرثومية أو بعد عمل أنجز بلا وعي، تتعرض البنية المعرفية للفرد لتحوّل معين فينهار إيمانه ويتحول إلى إيمان مختلف تماماً. كذلك نرى في تاريخ الفكر أن الثورات "الكوبرنيكية" الكبرى الناجمة إما عن قصف متزايد لأحداث مشينة هاجمت بنية فكرة معينة وإما عن اكتشاف لا يتماشى مع هذه البنية وإما أيضاً عن تأمل طويل منعزل ومنغلق على نفسه ظاهرياً. وبهذا المعنى برزت الثورة النيوتنية والثورة الكنتية لا بشكل مستقل عن تاريخ المعرفة الذي هو بدوره غير مستقل عن الصيرورة الاجتماعية ـ التاريخية ولكنه متحرر من "ضجيج التاريخ وسخطه". ولكن تطور "ثورة كارنو". بمعنى آخر

(Grinevald, 1976) لا يمكن فصله عن الطفرة التقنية ـ الصناعية في القرن التاسع عشر.

على مستوى أعمق ودون أن يوجد أي ترابط مباشر بين الأحداث الاجتماعية ـ التاريخية وبين الأحداث الفكرية حدثت زوبعة من الأفعال ذات المفعول الرجعي بين فورة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر وتوتراته ونزاعاته وبين شروط تشكيل الفكر والعلم الحديثين.

صحيح أن أنماط المعرفة الجديدة تنشأ على الأغلب من الصمت وتتقدم "على رجلي حمامة" كما قال نيتشه. وصحيح أيضاً أن الفترات التي سبقت ولادتها وأعقبتها تكون في حالتي احتضار وتوتر في الغالب. هناك تفاوت وتواصل بين الثورتين الفكريتين لعصر الأنوار وللرومنسية والثورة الفرنسية.

وطبيعة العلاقة أيضاً بين صيرورة المعرفة وصيرورة المجتمع هي طبيعة متغيرة، وغامضة، وتارة بعيدة، وطوراً قريبة، وأحياناً عنيفة (اندلاع العنف السياسي في الفضاء المعرفي بالإعدام حرقاً وبالاعتقال والتصفية الجسدية). ونظراً، إذاً، لتغيّر الحتميات وعدم المحددات الاجتماعية ـ الثقافية ونظراً لوجود طبائع من "النوع الثاني" تؤسس للتحاور وتوصي بالحرية لا تستطيع أية فكرة أو معرفة أن تكون ناتجة بالضرورة عن حالة من "الهنا والآن" في المجتمع.

على أية حال ليس الفضاء المعرفي الأصغر انعكاساً ونتيجة للفضاء الاجتماعي الأكبر. **هنا يوجد مبدأ عدم يقين اجتماعي.**

العصور الذهبية والثقوب الأنثروبولوجية السوداء

بما أن فترات الازدهار الكبرى للثقافة تقتضي شروطاً متزامنة

عديدة وهشة، وُجدت "عصور ذهبية" مؤقتة و"معجزات" ثقافية كانت في الآن ذاته فترات كبرى في تاريخ الفكر.

وتكونت فجأةً في عدد من الأماكن المتميزة "حساءات ثقافية"، غنية بالازدهار والاصطدام بين رؤى العالم، فكانت مناظرات مفتوحة وسجالات حامية الوطيس، ومُنع الإقصاء الآلي للانحرافات والتجاوزات، وكان التمحيص حراً والتأثير متنوعاً، فتحركت المعارف أيما تحرك، وصاحبها ضياع في الحيوية وأشكال من التحذلق والموضات (أي أن موجات الامتثاليات أيضاً السطحية تعاقبت بسرعة) والتفاهات والأفكار السطحية.

هذا ما حدث في باريس في نهاية القرن الثامن عشر، وفي فيينا قبل حرب 1914، وفي برلين أثناء حكومة فايمار. في ما يتعلق بباريس التنوير، لننوه بأن الملكية المطلقة والرقابة كانتا موجودتين، ولكن السلطة كانت ملغومة من الداخل والحرب على الرقابة المتنامية الهزال حفّزت حركة التنوير. في ما يتعلق بفيينا قبل 1914 كان العصر الذهبي للثقافة، في الآن نفسه، عصر انحسار إمبراطورية كبرى في عاصمة كانت على مفترق طرق بين الثقافات والأفكار. وكانت الحرية الثقافية كبيرة جداً في برلين فايمار، ولكن العديد من الأزمات المتزامنة (القومية والاجتماعية والاقتصادية) قد تضافرت لتشكل أزمة عميقة جداً. ولم تتفتح "العصور الذهبية" بالضرورة في جو من الحرية التامة، وإنما تفتحت ربما في السجالات التي احتدمت حول حرية غازية، وحول صراع عنيف تصدى للضغوط، وحول إشكالية طرحتها أزمة الأعماق وانحسار العالم ومخاض العالم الجديد.

لم يكن الفكر النقدي وحده غنياً وإنما أيضاً الفكر المأزوم الناشئ عن الأزمة والفارق في الأزمة. وربما كانت الأزمة هي التي أخصبت الفكر والنقد مع أنها قاربت تهديمهما، ويمكن النظر إلى

تاريخ الفكر الأوروبي كمجهود لا ينقطع للتصدي لأزمة الأصول الدائمة التجدد وللأزمة الناشئة عن طرح إشكالية الله، والعالم، والطبيعة، والإنسان التي فجّرها عصر النهضة (Morin, 1987, pp. 80-82).

ما تم تفضيله في "العصور الذهبية" مع إمكانية انطلاقه قبل تاريخه أو بعده أو على هامشه هو القدرات المتعلقة ببروز فكر معين وإثباته فكر يصبو بالتالي إلى الموضوعية والكونية وفكر (ليس بالضرورة هو نفسه) يعمق ويُصلح ويثوّر مبادئه الخاصة.

يتيح التبادل الثقافي البيني للاّمركزية النسبية، ويمكّن بعضهم في ثقافة معينة من أن تعي خصوصية ثقافتها ونسبية قيمها. ومن هنا ينشأ التطلع إلى الكونية والموضوعية وإلى تعميم المعرفة وطرحها كإشكالية. عندئذ نستطيع أن نشكك في أفكارنا الخاصة ولاسيما في **بنى تفكيرنا الخاصة**. وعندئذ، وربما، بالعلاقة الغامضة مع أزمة تتحرك في نواة المجتمع التنظيمية يمكن أن تطرأ أزمة في مبادئ المعرفة وبناها.

ومع أن المعرفة مسجَّلة دائماً في مجتمع ما، وثقافة ما، وزمن ما، تستطيع أن تنهل من هذا المجتمع وهذه الثقافة وهذا الزمن وسائل النظر في ثقافات أخرى ومجتمعات أخرى وأزمنة أخرى ووسائل النظر في ذاتها أيضاً حسب اعتبار هذه الثقافات الأخرى؛ وفي بحثها عن الكونية والموضوعية تستطيع أيضاً أن تجد وجهة نظر متطورة تكون مشكاة تكشف النقاب عما هو وراء مكانها وزمانها.

الفكرة الكونية تنشأ في شروط فريدة داخل فكر فريد وتتجاوز بالتالي هذه الشروط. بالطبع هناك كونيات مزيفة ومعقوليات مزيفة. في بداية قرننا كانت الأنثروبولوجيا تنظر إلى المجتمعات القديمة

حسب معايير عقليةٍ كانت تظنها كونية وكانت في الحقيقة عقلنة مركزية أوروبية. ولكن انحسار أوروبا وأزمة أسس فكرها، خلقا في ما بعد شروطاً ملائمة لإضفاء طابع النسبية والنقد الذاتي فيها. وكانت هذه الشروط في البداية منحرفة وغذّت شتى التيارات الفكرية لاسيما في مجال الأنثروبولوجيا، وحاولت بعض العقول أن تتجاوز فكرة المركزية الأوروبية وأن تطور معقولية منفتحة وأن تصل إلى كونية تعددية.

تستطيع أزمة باراديغمية أن تُحدث انهياراً داخل الطبع وهوةً في صميم المعرفة بالذات. وليست الريبية هي التي تنجم عن هذا الانهيار الذي تسهم فيه دون شك. هناك عدمية مذهلة تحطم وتكسّر المفاهيم الرئيسية والمقولات الأساسية؛ ولأنها لا تستطيع أن تجد ركيزة لها تغوص في العدم واللامعنى. يترنح العقل والحقيقة والحكمة ويصبح مرادفاً للهذيان والأوهام والجنون. هل المفكر المتبحّر مصعوق أو مغشيّ عليه أو يسبح في السديم؟ يجب على العقل أن يتراجع ويردّ ويؤدي الإفراط في التقدم بطريقة ارتكاسية إلى أفكار نكوصية أو رجعية. وبعض هذه الأفكار تحمل في ثناياها علامة العدم التي جعلتها تتراجع وتحمل أيضاً الكسر الذي حاولت أن تتجاوزه...

يضاف إلى ذلك (وأحياناً بالتزامن معه) أن بعض التجارب التاريخية الحاسمة تتماشى مع أشكال من الوعي تجاوزت التاريخ. وهي من الشروط المناسبة للفكر المأساوي الذي يغذّي فيها حقيقتين متعارضتين وعميقتين لا تتنافيان.

لنأخذ باسكال كمثال؛ نستطيع أن نشرح الطابع المأساوي لـ "خطراته" بواسطة المذهب الجانسيني وهو مذهب الأمل اليائس الذي برز في القرن السابع عشر؛ ولأنه كان يحمل بذرة مكبوتة من الإصلاح البروتستانتي داخل حركة التصدي لهذا الإصلاح فقد عانى

في فرنسا الكاثوليكية من الاضطهاد الذي فاقم طابعه المأساوي. بل نستطيع أن نفترض ـ لإسعاد لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) (1962) بعد وفاته ـ أن نبلاء الرداء المنهكين بين الملكية والبورجوازية الصاعدة قد صعّدوا مأساتهم الطبقية في الجانسينية(*). لكن حتى ولو افترضنا أن **خطرات** باسكال نتجت عن المأساة التي عاناها نبلاء الرداء فإن النقل الفلسفي لهذه المأساة تجاوز وخرق حصراً الشروط الاجتماعية التي أدت إلى تشكيلها. على كل حال تجاوزت الشروط الاجتماعية لتشكيل المأساة الباسكالية مصير نبلاء الرداء تجاوزاً كبيراً إلى حد كاد أن يزجهم فيها. والأفضل أن تسجّل فكرة "الخطرات" في مفترق التحاور الثقافي الأوروبي الذي يقيم ـ منذ عصر النهضة ـ معارضة بين الإيمان والشك وبين الدين والعقل. يلتقي الإيمان والشك والعقل وتتصارع في عقل باسكال الذي عرف ـ وهو الشكاك المتشرب أفكار مونتاني (Montaigne) نسبية جميع الحقائق في الزمان والمكان؛ ولأنه كان رائداً للعلم الحديث فقد ناصر العقلانية بشدة ولأنه كان مسيحياً تقياً فقد عاش إشراق الصليب. في صميم فكر باسكال يوجد لقاء ضدي بين الإيمان والشك وبين العقل والدين. وتكمن عظمة باسكال في أنه حوّل المجابهة بينهما إلى مجابهة تكاملية وخصبة. وكأول مؤمن حديث عرف أنه لا يمكن إثبات وجود الله من طريق العقل فاستخدم العقل ليثبت حدود العقل واستخدم الشك والحساب العقلي ليبرر "رهاناً" مشوباً باللايقين الذي أراد أن يتجاوزه.

إن الشعور العميق بالمأساة الإنسانية وبحدود العقل التي عبّر

(*) لقد ركز لوسيان غولدمان (1913-1970) في كتابه **الإله الخفي** على هذه الرؤية المأساوية لفئة اجتماعية حائرة وشبه يائسة وجدت أهم تعبير أدبي وفكري لها في مسرحيات راسين وخاطرات باسكال.

عنها باسكال ينحدر ربما من مواجهته الشخصية مع العدمية في الشروط التاريخية لانطلاق التحاور الأوروبي الكبير بين الشك/ والإيمان وبين الدين/ والعقل وفي الشروط الأكثر ظرفية وفرادة للمأساة التي ألمت بالعقيدة المأساوية للجانسينية. ففي وبالتناقضات التي حاصرت عقل باسكال دون هوادة اعترف بعدم الفصل بين بؤس الوضع البشري وعظمته، واستطاع قبل اكتشاف الفيزياء المجهرية والفيزياء الفلكية أن يضع الإنسان بين لانهائيين... وهكذا تتعلق خطرات باسكال بالوضع البشري واعترف بأنها كذا في أماكن وأزمنة شديدة الاختلاف وبواسطة أشخاص بالغي الاختلاف وتجمعهم صفة مشتركة وهي أنهم لا ينتمون إلى نبلاء الرداء البؤساء. وهكذا يجري كل شيء كما لو أن التاريخ كان يخلق أوضاعاً تمكّن بعض العقول من أن تعيش تجارب متطرفة ومن أن تصل إلى لبّ المشاكل الأنثروبولوجية الأساسية.

في وجودية سارتر استنكرت الماركسية الستالينية القلق السوسيولوجي البائس للطبقات الوسطى الحائرة بين البورجوازية وطبقة الكادحين. ولكن حتى إذا كان هذا التشخيص السوسيولوجي صحيحاً فإن القلق الوجودي لفلاسفة مثل سارتر وهايدغر وكيركيغارد لا يمكن أن يختزل بالشروط الاجتماعية ـ التاريخية لتعبيرهم ولا حتى بمزاج مفكريهم مع أنه جزء منه. إن التجربة الحديثة للقلق تدفع الوعي إلى إدراك عدد من الوقائع الأنثروبولوجية العميقة.

بوجيز العبارة تستطيع تجربة اجتماعية ـ تاريخية تم عيشها وتحديدها في الزمان والمكان أن تكون مناسبة لبروز وكشف مشاكل كبرى.

هكذا أمكننا أن نرى أن المعرفة تخضع لمحددات إيجابية (ناهية/ معيارية) وأنها تستفيد من محددات سلبية (سماحية). يستطيع

الفكر في هذه الحالات أن يتحرر من شروط تشكيله في شروط تشكيله.

تتطور المعرفة المستقلة عندما **تتصدى للضغط الاجتماعي ولكن بأسلوب مشروط** اجتماعياً. الإبداع الحقيقي فردي ولكنه لا يستطيع أن يكون فاعلاً إلا في شروط ثقافية إن لم تكن متسامحة فهي على الأقل ناهية. إن الكاتب والمؤلف والمفكر هم أشخاص يستخدمون ثقافتهم ليعبروا عما هو غائب عن ثقافتهم وليكتشفوه ويطوروه كي يُدخلوه في ثقافتهم.

كلما أمعن المبدع في إبداعه كلما قلّ اعتباره "ناتجَ" مكانه وعصره: وعبّر ماكس تكسييه (Max Texier) عن ذلك بقوله "إن عمله ينتهي هاوياً في المنحدر". وأكثر من ذلك فإن عمله يبدو سابقاً لأوانه ومتقدماً وربما محضّراً الشروط التاريخية والاجتماعية التي تحيط به. وكما قال آدورنو (Adorno): "الأعمال الكبرى تنتظر" وقال لاكو لابارت (Lacoue-Labarthe): "كل أعمال الماضي الكبرى تسبقنا".

الفرد (المكتشِف المنظِر والمفكِر)

يختلف الأفراد عن بعضهم؛ وهناك مؤهلات ثقافية متباينة:

- لمقاومة الطبع
- للتجاوز
- للتخيّل
- للتصوّر

يضاف إلى ذلك أن كل لغة تتضمن إمكانية النفي. "تبدو كل

قاعدة اجتماعية ضمنية كانت أم صريحة للوعي على عكسها السالب الذي يتم آلياً مع صياغتها الموجبة". فإذا قلت: "أحببْ بيغ براذر" فإنك تحضّر التركيب الذي يقول بشكل غير واع: "لا تحب بيغ براذر" طومسون (Thomson) وكذلك الحال عندما تستعمل الصيغة الآمرة "أطعْ" لأنها تتضمن "خالفْ!". ومع أن القاعدة الاجتماعية تقدّس أمرها وتحرّم تحريمها فإن طبيعة اللغة بالذات قد فتحت إمكانية النفي التي يستطيع العقل الفردي الجامح أو المنحرف أن يفهمها ورأينا أن هناك شروطاً اجتماعية ـ ثقافية غير ناهية أو غير زاجرة تتيح التعبير عن هذه الإمكانيات.

ومع ذلك كي يتمكن الفرد من التمتع بهذه الشروط السمْحة، يترتّب عليه أن يستفيد من الفرص العديدة المتنوعة، في تربيته وعدم تربيته، وفي علاقاته بعائلته وأقاربه وفي لقائه ربما شخصاً يحميه، وفي حل مشاكله الحياتية وفي تجاوز نزاعاته الداخلية وفي تصعيدها، وفي إثارة أحداث غير متوقعة وفي الظروف المناسبة للبحث والتأمل. وأيضاً كلما نركز على المكتشفين والمبدعين في شتى المجالات كلما يتبدّى أن الصدف والفرص والأفراح والأتراح يجب أن تتوافر كي تجتمع الشروط التي تخوّل الفكر الفردي من الاعتراف برسالته، ومن التعبير عن تصوره الجديد. لذا هناك أتراب كثيرون لموزارت لم تتوافر لهم إمكانية معرفة الصولفيج والعزف على البيانو. التاريخ لا يعرف إلا المحظوظين حتى بعد وفاتهم كما هو الحال للراهب مندل(*) (Mendel) ولكنه يجهل أولئك الذين لم يتمكنوا من ترك

(*) يوهان غريغور مندل (1822-1884) راهب تشيكي اهتم كثيراً بعلوم النبات، وهو أول من وضع أسس علوم الوراثة والجينات الحديثة وتهجين النباتات. أهمله معاصروه، وأعيد اكتشاف أهميته في القرن العشرين.

أثر لهم. ما قاله أنطوان دو سانت أكزوبري حول "أتراب موزارت المقتولين" وهم كثر ينطبق على كَنْت وهيغل ونيتشه وشيلي ونوفاليس ورامبو ونيوتون وماكسويل وبولتزمان وإينشتاين وبوهر.

كما رأينا أن التجريد النسبي والجزئي من تقديس الحقائق القائمة، وأن التلطيف النسبي والجزئي من ضغط الانحرافات والتجاوزات يتيحان التشجيعات والإباحات الذاتية. عندئذ يستطيع الأفراد الذين تعرّض تطورهم الشخصي للطبع المخفف أن يدَعوا فكرهم ينصرف ويقودهم منطقياً إلى النتائج الانشقاقية والتشكلية لتطورهم الخاص.

غالباً ما يشعر الأطفال الطبيعيون وأولاد السفاح الثقافي ـ المنقسمون إلى أصلين وإلى مركزيتين عرقيتين وإلى نمطين من المعرفة ـ أو المهمشون والأغراب والمنبوذون والمنفيون ويشعرون بشرخ في هويتهم وانتمائهم. ويمكن هذا الشرخ أن يتوسع فيدفع إيمانهم بمنظومة رسمية للحقيقة إلى الانهيار. "التربية السيئة" والتخلف النفسي الذي تم تجاوزه متأخراً، والعاهة، وصدمة الطفولة، تشكّل أيضاً شروطاً مناسبة للانحراف الفكري. فالانحراف يستطيع قبل أن يعبّر عنه كانحراف أن يعاش ذاتياً كاختلال وكشعور بالغربة الدائمة في ثقافته الخاصة.

في معرض حديث إينشتاين عن نفسه عبّر بشكل رائع عن مشاعر الغربة والوحدة وعدم الرضى التي شكلت نواة ثورته الفكرية.

لنستشهد ببعض هذه الأقوال المشهورة جداً: "لا ينشغل الإنسان البالغ الطبيعي بتاتاً بمسألة مشاكل المكان والزمان. في نظره كل ما يجب التفكير فيه حول هذا الموضوع قد تمّ أثناء طفولته الأولى. أما أنا فقد تطورتُ ببطء شديد ولم أبدأ بالتساؤل عن المكان

والزمان إلا عندما بلغت رشدي. وبالتالي لقد عالجت المشكلة بعمق أكثر مما يفعله إنسان تمتع بطفولة عادية".

"أنا متوحد حقيقي لم أنتمِ قط بكامل قواي إلى الدولة، وإلى البلاد القومية، وإلى دائرة الأصدقاء، ولا إلى العائلة الصغيرة، وعانيت في هذه الروابط من شعور بالغربة لم ينقطع" (Einstein, 1963, pp. 6-7).

المؤسسة العلمية تكبح كل فكرة جديدة تخالف معاييرها في ما يتعلق بالمصدَق والمفكر فيه ولكن الدينامية المعقدة للعلم تتيح بروز الفكرة المنحرفة. "غالباً ما نلاحظ أيضاً أن المكتشفات الهامة كان وراءها أفراد لا ينتمون إلى الفرع المتخصص الذي جددوه أو الذين لا يعلمون حسب الآراء المسموح بها أن الاكتشاف الذي حققوه كان مستحيلاً" (Moscovici, 1966). كان داروين هاوياً في مجال الكهرباء وكان فاراداي (Faraday) عصامياً لم يتابع دراسته النظامية. فهل كان بمقدور الأول أن يكتشف نظرية التطور والثاني أن يكتشف قانون الجذب الكهرطيسي لو تمتعا (والكلمة هنا غير مناسبة) بتأهيل جامعي اختصاصي؟

اليوم تقتضي العلوم الفيزيائية مزيداً من الوسائل التقنية الهائلة، وفي هذه الظروف تبتهج العقول المطبّعة بأفول زمن المكتشفين الفرديين. إنهم يظنون أن الفردية الهامشية عاجزة عن الوصول إلى مستوى البحث الحديث في حين أن الاستحالة المادية من الاستفادة من السيكلوترون [المسارع المداري للبروتونات] أو من نفق تحت السامبلون(*) (Simplon) هي التي تعيق الهامشي. ومع ذلك حتى في

(*) لقد شق هذا النفق عام 1906 ويبلغ طوله 20 كلم، ويقع في جبال الألب. ويربط سويسرا بإيطاليا. ويتضمن سكتين حديديتين تخدمان عدداً من البلدان الأوروبية.

شروط العمل المسمى "بعمل فريق" فإن فرداً أو بضعة أفراد يحوّلون اكتشاف أحداث جديدة وغريبة إلى ثورة نظرية كما فعل هابل (Hubble) الذي وضع نظرية توسع الكون انطلاقاً من الفريق الأحمر؛ وكان اندفاع بعض الفيزيائيين والكيميائيين المبتكرين في أرض محايدة تقع بين البيولوجيا الرسمية والفيزياء ـ الكيمياء هو الذي أطلق البيولوجيا الجزيئية. ولم يكن لها في فرنسا أي كرسي جامعي أو أي مختبر رسمي؛ وانطلقت من إحدى زوايا معهد باستور وبجهود مونو (Monod) وجاكوب (Jacob) ولوف (Lwoff) الجانبية مُنحت لهم جائزة نوبل. وفي الوقت نفسه، وخارج الاختصاص الرسمي دائماً، انطلق علم الايتولوجيا [علم السلوك الحيواني] باندفاع بعض الباحثين وبعضهم من خارج الدائرة الجامعية مثل جانيه غودال (Janet Goodal) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لعلمي النفس والاجتماع لدى قرود الشمبانزي. وغداً على الأرجح ستكون المواقع التي سينطلق منها الاكتشاف والإبداع مواقع غير محددة المعالم وغامضة، وعلى هامش الاختصاصات، وفي هذه المواقع، ستتمكن بعض العقول الهامشية والغائمة بالنسبة للطبع من التعبير عن إمكاناتها الابتكارية الخلاّقة.

قد تنجم الضبابية النفسية عن مجابهة بين المحددات المتعارضة في العقل نفسه كما يحصل عند أولئك الذين إما يعانون من النغولة الثقافية وإما من انتمائها المزدوج وإما يستمعون إلى نداء متزامن من المفاهيم المتعارضة التي تتجابه داخل ثقافتهم. إنها كما أسلفنا شروط مناسبة للتهجينات وللتوليفات إن صح القول. وتشوب هذه الشروطَ نفسَها "تناقضاتٌ" داخلية تحث على البحث إما عن منظومة فكرية عليا تتيح تجاوز تلك الشروط وإما عن جدلية تضطلع بالتناقضات.

أشكال الاختلال والانحراف وعدم اليقين وعدم الرضا والتطلعات والتناقضات المعيشة قد تتضافر لتشكل قوة زوبعية تضرب

بعمق متزايد قاعدة المعرفة القائمة فتحدد بالتالي تجذيراً متنامياً للفكر. عندئذ يهاجم الفكر المجذّر أساس النظريات والمسلمات المعتبرة بديهية لا بل يهاجم البراديغمات الخفية التي تتحكم بتنظيم الأفكار. وهكذا تجتمع الظروف الذاتية/ والموضوعية لثورة فكرية ممكنة تقيم أسساً جديدة أو مسلمات وتحوّل طبيعة البراديغمات.

المفكر "ساخن" دماغياً في حين أن الوسط الفكري الذي يفرز امتثالياته الخاصة هو وسط "بارد". وقد يجد صانع ثورة فكرية معينة نفسَه مستبعداً من الوسط الثقافي الذي غذّاه. حتى عندما تظن الأنتليجنسيا أنها عقلانية وغير امتثالية فإنها ستعتبر المفكر إنساناً مجنوناً أو خائناً وتضرب عرض الحائط في البداية وبازدراء الفكرةَ المستهجنة.

وانطلاقاً من ذلك ينعزل المفكر داخل الأنتليجنسيا أو خارجها. فقد انعزل سقراط عن السفسطائيين الذين درّبوه وحاكمته المدينة وإن كان يحترمها. لقد صدم روسو "الفلاسفة" الذين استقبلوه بالأحضان أولاً (فقال فولتير: "يريد منا أن نمشي على أربع أرجل"). وسيجد كارل ماركس أن الأنتليجنسيا أهملته قرابة قرن. وبدا نيتشه كنيزك في المشهد الثقافي للقرن التاسع عشر قبل أن يفهم الناس أنه كان يرسم مشهد القرن العشرين.

وغالباً ما يكون المفكرون "الأحرار" والمفكرون "المأساويون" والمفكرون "الثوريون" مجهولين أو منبوذين أثناء حياتهم، وغالباً ما يكون كبارهم أحراراً ومأساويين وثواراً في آن. صحيح أنهم لم يتمكنوا من التعبير عن أفكارهم وتطويرها إلا في بعض الشروط الاجتماعية ـ التاريخية ـ الثقافية، ولكنهم لم يكونوا في أي حال من الأحوال "نتاجاً" لهذه الشروط. لا يخضعون للحتمية الثقافية ولكنهم ينطلقون من تلك الثغرات التي فُتحت أو فتحوها في تلك الحتمية. كان رومان جاكوبسون يقول: "إن عدم التحديد والسلطة الخلاقة هما متعالقان جداً". هذا يعني أن هناك وصلاً بين عدم تحديد

اجتماعي ـ ثقافي نسبي ومحلي وبين عدم تحديد نفسي ـ ذاتي وفردي نسبي يحرر أشكال الفضول والتساؤل وعدم الرضا والتخيل عندئذ يمكن طرح السؤال التالي: ما هو جانب المصادفة في هذ الوصل الاجتماعي ـ الثقافي ـ التاريخي والذاتي ـ الشخصي الذي بربط عناصر كثيرة ومختلفة ضمن تشكّل يتيح الإبداع؟ هل يتأتى لأي شخص يوجد في هذه الظروف أن يصبح مبدعاً؟ أم أن ذلك خاص ببعض الموهوبين أو المتفوقين النادرين؟

الشروط المناسبة لتوهين الحتمية الثقافية وللمعرفة المستقلة			
شروط اجتماعية			
طغيان مستنير أو ديمقراطية	تداول مبادلات	تعدديات اجتماعية	علاقات دولية غزوات اكتشافات
شروط ثقافية			
	توهين الحتمية الثقافية قطيعات وثغرات في الطبع		
	محدّدات عديدة/ محددات دنيا/ لا تحديدات		
تحاور ثقافي			
(مع منافسات ومعارَضات)			
انتظامات قاعدة سجال الأفكار تحقق تجريبي منطقي (علم)	تعدديات تداول ثقافي (اتصالات تبادلات) حريات (انحرافات مقبولة)		"حرارة" اضطرابات احتمالات فوضى نزاعات تناثرات تليينات
	سجالات داخلية (لا يقينيات إكراهات مزدوجة أبحاث)		
تهجينات توليفات	انتقادات ريبيّة		معارضة تمرد

			إمكانية لا تمركز نسبي وتفكير في مبادئ المعرفة وعي حدود المعرفة
أزمات نماذج باراديغمية			
بحث عن الكونية (مع معرفة ثقافات أخرى) وعن الموضوعية		ثورة في مبادئ المعرفة	عدمية دوار ثقوب سوداء أنثروبولوجية
ردود أفعال/ تراجعات/ تدرّجات			

ملحق رقم 1
الفلسفة اليونانية

تاريخ الفلسفة الأثينية تاريخ نموذجي:

1) بسبب ظروف تشكلها؛

2) بسبب شروط ازدهارها؛

3) بسبب استقلاليتها النسبية التي اكتسبتها طيلة قرون عديدة من التاريخ المضطرب؛

4) بسبب تصفيتها النهائية التي أحدثها القمع الخاص.

1. الظروف الاجتماعية ـ التاريخية لتشكلها تمت بواسطة تطور المبادلات البحرية بين المدن والجزر اليونانية مع وجود خلخلات كبرى وأزمات ونزاعات حتى داخل المدن حتى. من الناحية الثقافية، كان الحدث الأكبر هو نزع الطابع القدسي والأسطوري عن علمِ

تشكّل الكون: كان الفلاسفة قبل سقراط كناية عن مفكرين عرّافين حاولوا تصور أصل العالم وطبيعته من دون تدخل الآلهة ومن دون الحكايات الخرافية بل بواسطة مفاهيم كالوجود والصيرورة والعناصر والمادة والعقل. وشكّل الفصل بين ما هو فلسفي من جهة وما هو ديني وأسطوري من جهة أخرى تأسيس تعددية ثقافية وكتب صك الولادة للفلسفة كفلسفة.

2. شروط الازدهار تكونت من الطفرة الاقتصادية والسياسية في أثينا إبان القرن الخامس. كانت هناك فعلاً "معجزة" أي فرصة قصوى اجتمعت فيها الظروف التي مكّنت هذا الازدهار ومنها النصر غير المتوقع على الفرس (معركة سلامين عام 480). عندئذ أسست القاعدة الديمقراطية في مدينة بيريكليس (Périclès) السجال السياسي في الساحة العامة. وتشكل السجال السياسي على هذا النمط وراح أهل البلاغة والسفطائيون يتبادلون النقائض الفكرية في الأغورا.

بيد أن محاكمة سقراط وأزمة الديموقراطية وانحدار أثينا كانت ربما عوامل دفعت أفلاطون وأرسطو إلى إعادة النظر العميقة في مشكلة المعرفة. وهكذا كان العصر الذهبي للفلسفة لاحقاً للعصر الذهبي الديمقراطي مع أن هذا الأخير كان ربما ضرورياً له. وأدى خضوع أثينا للمقدوني ثم لروما إلى تلاقح الفلسفة في الشرق والغرب. واستؤنف النشاط الخلاق بين المدرستين الرواقية والأبيقورية ثم أصابها نضوب محلي أو مؤقت فوجدت زخماً جديداً في الإسكندرية. وشكلت الفلسفة في مدن الإمبراطورية الرومانية قطاعاً دنيوياً وحجاجياً وتأملياً للمعرفة. ولكن المسيحية منذ بولس أدانته "كخدعة" في خدمة الوثنية. وعندما أصبحت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية سددت ضربة قاضية إلى الاستقلالية الفلسفية

(إغلاق مدرسة أثينا بأمر من الإمبراطور يوستينيانوس)(*). لم تمت الفلسفة ولكنها أدمجت وأخضعت: صار خادمة اللاهوت Philosophia ancilla theologiae.

وهكذا ستحدد نهاية التعددية الثقافية وعودة هيمنة الشأن المقدس وتوحيد الشأنين اللاهوتي والسياسي ستحدد عودة عامة للطبع والتطبيع اللذين سيقمعان كل فكر لا ينضوي في إطارهما.

ملحق رقم 2
نشأة العلم وحصوله على استقلاليته وتحوّله

للمعرفة العلمية أصول قديمة ومتنوعة ولكنها لم تشكل فضاء خاصاً حقيقياً إلا في أوروبا الغربية إبان القرن السابع عشر.

إن الشروط الاجتماعية ـ التاريخية لمخاضها هي التحولات الرائعة التي قامت بالانتقال من العالم الإقطاعي إلى العالم الحديث من طريق الازدهار الثقافي والحضاري لعصر النهضة. استمرت التطورات الاقتصادية والتقنية الجديدة وتجاوزت العتبات التي لم تستطع العصور الكبرى في التاريخ القديم تجاوزها فجعلت الرأسمالية والبورجوازية تزدهران.

في الوقت ذاته انفجرت الوحدة الثقافية الكبرى التي كانت تحت المظلة اللاهوتية: الانشقاق اللوثري والكالفيني، تراجع المقدس الديني، عودة الفكر الدنيوي الذي يمكنه أن ينهل من المنابع القديمة

(*) كان يوستينيانوس (482-565)، يطمح إلى إعادة توحيد الإمبراطورية الرومانية، وفي عهده صار البحر المتوسط "بحيرة رومية". وكان يوستينيانوس محباً للصروح الجميلة فبنى كنيسة أجيا صوفيا ورافينا وتسالونيكيا ووضع الشرائع ونظم الإدارة وسمي القرن السادس "قرن يوستينيانوس".

لاسيما المنابع اليونانية نهضة التفكير الفلسفي المجرد إرساء قواعد الحوار الحر هنا وهناك مع أنه كان تحت رقابة اللاهوت.

ولكن التميّز الأكبر للمغامرة الجديدة هو أنها تمت في تحاور نشيط جداً بين الفكر والتقنيات والفنون. وكان الحدث الجديد هو ازدهار التقنيات التي كما اقترح نيدهام (Needham, 1969) حفّزتها على الأرجح الخلخلات والتغيرات السياسية ـ الاجتماعية التي أفرزت الجمهوريات المدينية الجديدة والإمبراطوريات التجارية ولاسيما الدول القومية في إنجلترا وفرنسا وإسبانيا.

لنفهم هذا لا بد من العودة إلى الخلخلة الداخلية لمجتمع لم ينظَّم هرمياً من قبل حسب نسق صارم للفئات الكهنوتية، كما في الهند والصين، الذي راح يهزّ الهرميات التقليدية. ولم يتشكل حساء الثقافة الجديد في أوساط الإكليروس والجامعيين. ولم تشكل الجامعة إلا بصورة استثنائية (كما حصل لكوبرنيك في كراكوفيا) بيئةً خصبة للتطورات الفكرية الجديدة بل لعبت دوراً كابحاً؛ ولم تنفتح على الفلسفة والعلم إلا عندما أصلحت نفسها في القرن التاسع عشر.

كانت النهضة ظاهرة "حرارة" ثقافية شديدة لم تتشكل أو تنغلق فيها الحدود الصارمة بين الفنون والفلسفة والعلم. كانت العقول الابتكارية عقول "محرتقين" عالميين أو عقول "حلاّلي المشاكل العامة" أو عقول إنسانويين لهم ضلع في كل شيء. وحصل اللقاء بين الفكر/ والتقنية في العقول الشديدة الاستقلالية التي جاء بها الاضطراب الثقافي الكبير. كانوا فنانين ـ ومفكرين ـ ومصممين ـ وحرفيين ـ ومخترعين من عجينة ليوناردو وكانوا مفكرين/ "محرتقين" من عجينة غاليليه. وطيلة قرن من الزمان، تحاور العلم والفلسفة، وإن تمايزا في العقول نفسها، كما حصل ذلك عند ديكارت وباسكال ولايبنيتز.

البؤر الصغرى للثقافة الجديدة عرفت زخماً كبيراً حيث كان يوجد أمير مستنير أو جمهورية ليبرالية. فتعددت الاتصالات بين الإنسانويين من إيطاليا إلى بلاد الفلاندر (في بلجيكا) ومن الغرب إلى الشرق.

خلال هذه العملية أي، من غزو أميركا إلى الثورة الكوبرنيكية، بزغ كوكب جديد وانهار عالم قديم وانغلقت الأرض التي أصبحت كروية على إنسانية بصيغة الجمع فقدت فيها المسيحية مكان الصدارة وربما فقدت الإنسانية فوراً مكانها المركزي مع التناوب بين الأرض/ والشمس. ومن جراء ذلك تأثرت هيكلة المعرفة. كان يجب تشكيل ثانٍ لعالم جديد له مبادئ جديدة. فازدهرت بعض الغنوصيات الغربية ولكن التحاور الناشئ بين العلم/ والفلسفة أخذ على عاتقه إعادة بناء العالم الفيزيائي.

وهكذا نستطيع، إذاً، أن نتصور الشروط الاجتماعية ـ الثقافية لنشأة العلم وتطوراته الأولى كعمليات إحراق متتالية انطلاقاً من دوامة تاريخية كبرى وحساء ثقافي هائل. إن الشروط الاجتماعية ـ التاريخية الكبرى هي بالطبع مخاض العالم الحديث أي تطور التعقيد وتطور التعددية و"الحرارة" الاجتماعيتين، إذاً، ضمن دينامية هدامة/ ومهيكَلة ثانيةً تتسارع بذاتها. الديمقراطية السياسية، كما رأينا، لم تكن ضرورية للتطورات الثقافية الجديدة حتى وإن شكلت مدن ديمقراطية نوعاً ما أفضل الملاذات للثقافة الجديدة.

المهم هو أنه حدث تحاور متكرر بين التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتقنية وبين يقظة التعددية الثقافية ثم انطلاقها. في التعددية الجديدة، وداخل قطاع الفكر الدنيوي، نشأت خصوصاً بيئة فكرية جديدة خارج مجال الإكليروس والجامعة وهي حساء ثقافي حقيقي للمعرفة العلمية. عند العقول المبتكرة بامتياز لهذه

"الأنتليجنسيا" الجديدة تخاصب الفكر التأملي والفن التقني. ربما ستدخل المعقولية الرأسمالية الحاسبة فيبير (Weber) سومبارت (Sombart) والطهرانية الفكرية إلى "مجموعة الظواهر النفسية" العلمية الناشئة ميرتون (Merton)؛ وربما ستستفيد هذه الأخيرة من الثنائية الإضافية الصوفية/ التجريبية نيدهام (Needham). ونعتقد بالتأكيد أيضاً أنه سيتخللها تطلّع نحو إعادة بناء نظام الطبيعة. مثل هذا التطلع ما كان يمكن أن تحركه الهزات الفكرية الرائعة التي تعاقبت دون هوادة منذ اكتشاف أميركا (1492) ومنذ صدور كتاب **مديح الجنون**(*) (1511) وكتاب **الأطروحات** لفيتنبرغ (Wittenberg) (1517) والثورة الكوبرنيكية (طُرحت مركزية الشمس بين 1511 ـ 1513 ونشر كتاب **في ثورة الأجرام السماوية** De *Revolutionibus orbium celestium* عام 1543).

في القرن السابع عشر وهو قرن التصدي للانتقادات الجذرية ولتيارات الانعتاقية الناتجة عن عصر النهضة هو أيضاً قرن إنشاء السلطات اللاهوتية ـ السياسية نشأ العالم الجديد الذي أعطاه نيوتن قانونه الأسمى. وفعلاً ساهم الله والدولة في إعادة بناء العالم لأن الكون الجديد أصبح ميكانيكا بالكامل يخضع لشرائع وضعها إله ـ ملك مطلق.

أثناء القرن نفسه تأرجح الصراع الناشب بين الإيمان/ والعقل بين التسوية المهدّئة والمأساة الداخلية. عند باسكال كان تعارض إضافي بين النظام العبثي للإيمان والنظام التجريبي ـ العقلي للعلم.

(*) كتاب للاهوتي الهولندي الشهير إراسموس (Erasmus) (1536 ـ 1469)، أهداه لصديقه توماس مور. وفيه انتقد، من طريق الجنون، بعض الفئات الاجتماعية والفلاسفة واللاهوتيين أساساً. وأسلوبه مليء بالسخرية اللاذعة.

وعند ديكارت انضوى العلم والفلسفة تحت راية إله الفلاسفة والعلماء الذي طرد بلباقة إله إبراهيم ويعقوب.

وبينما كان هدم العالم يحدد أزمة صيغة عميقة كان العلم الناشئ يطور مبادءه وأساليبه التي ستشكل الصيغة الجديدة لمعرفة صارت منفصلة ومتحررة من السياسة والدين والأخلاق وحتى من الفلسفة. في الترتيب الجديد الواسع والعميق صاغت المعرفة الجديدة قواعد لعبتها (Galilée, *Il saggiatore*, 1637; Bacon, *Le nouvel organum*, 1620; Descartes, *Discours de la méthode*, 1637). وحررت قاعدتُها الأولى العلمَ من كل حكم قيمي وكرسته لغائية المعرفة فقط؛ وتشكل علمها على قاعدة تحاور تجريبي ـ عقلي؛ وأعرضت عن الحقائق المبتذلة كي تبحث عن الحقائق الكامنة خلف الظواهر؛ وأقرّت شروط الوضوح والدقة وبهذا المعنى صار يطغى عليها الطابع الرياضي والشكلي. وبعدئذ بذلت المعرفة العلمية أكبر جهد ممكن كي تتحرر من المعايير والضغوط الاجتماعية ومن المعنى والمعيش المشتركين. (لذا نرى أن العديد من أهل العلم مازالوا يؤمنون أن معرفتهم تفلت من المحدِدات والضغوط الاجتماعية).

ومع ذلك، فإن المفاهيم الأساسية للفيزياء استُخلصت من التجربة الاجتماعية ومازالت تحمل طابعها الأصلي. فمفهوم السببية كان في الأصل موضع خلاف ثم أصبح الظرف الذي يُفرز حدثاً معيناً. والشيء ـ الذي له الأصل ذاته ـ هو القضية التي يجب معالجتها. وكلمة "نظام" تعني أولاً صيغة الأمر والنتيجة المنظَمة. وكلمة "كوزموس" تعني أولاً ترتيب جيش من الجيوش ثم تشكيل دولة من الدول قبل أن تصبح إنشاء العالم. ووُلدت الهندسة من حاجة الحضارات الزراعية إلى مسح الأراضي وولد الحساب من حاجة الحضارات المدينية إلى العدّ. القوانين الفيزيائية هي إسقاط

القوانين القانونية على الكون. وتطورت فكرة الإله مشرّع الكون بعد أن طرح جان بودان (Jean Bodin) نظرية الإله المطلق قبل ذلك بأربعين سنة. إن نظام الطبيعة وقوانينها قد طرحها الله والملك والدولة على الفيزياء.

ومؤخراً نشأت الطاقة ـ وهي مفهوم أساسي في الفيزياء الحديثة ـ عن المزاوجة بين مفهومي القوة والعمل إبان الثورة الصناعية الأولى.

أجل تحررت جميع المفاهيم العلمية المقتبسة من التجربة الاجتماعية وتطورت. ومع ذلك لم تنفصل عنها انفصالاً تاماً: ذلك أن القوة والعمل والطاقة والنظام والفوضى مازالت تحافظ على وشائج وثيقة مع الحياة العامة. وكما أوضح برونوفسكي (Bronowski) لا تستطيع المعرفة العلمية أن تستغني دائماً عن مفاهيم الحس المشترك مع أنها غيّرت هذا الحس عندما فرضت عليه رؤية جديدة للعالم مع التصور الآلي ـ الحتمي للكون أولاً ثم الآن خصوصاً مع نظرية "الانفجار الكبير" والمجرات والثقوب السوداء والمادة المضادة.

وهكذا لم يقطع العلم الحبل السري مع الحس المشترك وإن نأى عنه أحياناً؛ كذلك تأثر العلم بالماورائيات دون أن يشعر وأقام قطيعة مع الفلسفة وعبّر ديكارت في القرن السابع عشر عن الفصل الكبير بين العلم/ والفلسفة؛ وفي الثامن عشر حصل طلاق بين العلم والفلسفة (وصار الفلاسفة/ العلماء عملة نادرة)؛ ثم تحرر العلم من الرقابة الإلهية: لم يبقَ على لابلاس(*) (Laplace) إلا أن يطرد الله من الكون. ولكن الكون بدأ يقتبس الصفات الإلهية التالية: عدم

(*) بيار سيمون لابلاس (1749-1827)، فلكي فرنسي وعالم فيزياء ورياضيات، أثر كثيراً في العلوم والرياضيات.

الفساد، العصمة من الخطأ، الخلود (القِدم). لقد طورت المعرفة العلمية فرادتها المنهجية ومبادءها وقواعدها الخاصة التي جعلت منها معرفة موضوعية وكونية. ولكن؛ في صميم كل نظرية علمية توجد مسلّمات ميتافيزيقية وأيديولوجية وتوجد بخاصة صيغ تواشج بينها وبين الثقافة المنحدرة منها وبين التاريخ الذي فيه ولدت واستمدت جوهرها (Morin, 1982, pp. 42-46).

ولكن المعرفة العلمية صارت قبل كل شيء معرفة غنية وفعّالة في نظر الجميع. وتتقدم من اكتشاف إلى اكتشاف وشرح وتنبؤ ومعالجة. وأدت النجاحات السريعة لمعرفة العالم الفيزيائي الجديدة إلى تكاثر الأعمال العلمية وفي خضم ذلك استقل العلم وتمأسس.

وتكاثرت جميعات العلماء ثم استقر العلم في الجامعة إبان القرن التاسع عشر وأسست فيها الأقسام والمختبرات. وحوالي عام 1940 ظهرت كلمة (Scientist) في إنجلترا وأصبح العلم احترافياً، وفي القرن العشرين، فرض العلم نفسه داخل الشركات الصناعية ثم في جهاز الدولة.

وهكذا استقل العلم عندما تمأسس وخلق جمعياته وهيئاته وأقسامه ومختبراته ثم المراكز العملاقة الخاصة بالأبحاث. ولكن هذه الاستقلالية المتنامية كانت بمثابة تبعية متنامية في آن. لقد اندمج العلم بالدولة والصناعة والجيش. وسيطرت المعرفة العلمية بازدياد على التطور الاجتماعي والاقتصادي والتقني ولكنها انخرطت بازدياد في الشأن السياسي والإداري والاجتماعي والاقتصادي والتقني.

ليس العلم فقط مجتمعاً فريداً مصغراً مزوداً بقواعده ومعاييره وقيمه وله أشكال تضامنه وتنافسه ونزاعه ويخضع للمقتضيات والتأثيرات الاجتماعية الخارجية فحسب بل هو جزء من المجتمع الذي ينطوي تجسيمياً على كامل المجتمع.

أضحى العلم بازدياد منتِجاً/ منتَجاً لدينامية تقنية ـ علمية أصبحت بدورها وبازدياد منتِجة/ منتَجة لدينامية اجتماعية ـ تاريخية. عندما انتشر الاقتصاد والدولة في المجتمع صار العلم اجتماعياً وأخذ طابعاً صناعياً وتقنياً وبيروقراطياً. للمفارقة عندما استقلت العلوم الطبيعية أصبحت خاضعة بازدياد لعملية صارت علمية ـ تقنية ـ اقتصادية ـ اجتماعية. فكانت استقلاليتها المتنامية تبعيةً متنامية في آن.

ازدادت سيطرة المعرفة العلمية على التطور الاجتماعي والاقتصادي والتقني ولكنها ازدادت انخراطاً في الشأن السياسي والإداري والاجتماعي والاقتصادي والتقني. صحيح أن المعرفة العلمية خالصة وغير مغرضة وتأملية ولكنها في الوقت عينه معرفة عملانية وإجرائية ومحرِّكة[4]. يعمل تحاور تكراري رائع، تحاور متناقض وذو حدين، تحاور قائم بين العلم والمجتمع. لأن العلم ينشأ من المجتمع ويتجذر في المجتمع فإنه يفرض نفسه بازدياد في المجتمع وعليه وهذا بدوره يفرض نفسه في العلم وعليه. إنه يحدد الواقع والحقيقة واليقين داخل الحضارات التقنية ويخضع إلى جانب ذلك لوقائع هذه الحضارة وحقائقها ويقينياتها.

العلم والتقنية والمجتمع أصبحت قائدة ومسيَّرة في دوّامة تكون مسيطِرة ومسيطَر عليها مخضِعة وخاضعة على التوالي. وصارت هذه الدوامة مصير كوكبنا. تتسارع مغامرة مذهلة أصبح العلم فيها أكثر

---

(4) إن تصور هابرماس (1969) الذي لم يبلغ حد التعقيد حقاً، يميز ثلاثة أنواع من المصالح التي تعمل في تطوير العلوم: المصلحة التقنية (سيطرة الطبيعة)، المصلحة العملية (سيطرة المجتمع)، المصلحة التأملية (المحرِرة). يحصر هابرماس هذه الأنواع الثلاثة للمصلحة، علماً بأنها تتفاعل وتتواصل ويُغذّي بعضها بعضاً باستمرار. ولكن فكرة هابرماس تنفتح على التحاور الاستعبادي والتحرري في المجتمع والاقتصاد والثقافة والسياسة الذي يعتمل داخل المعرفة العلمية وداخل كل معرفة على الأرجح.

فأكثر الموضّح والأعمى، والقدير والعاجز، أصبح الرأس الباحث. كان الناس يظنون منذ قرن من الزمان أن العلم يؤدي إلى تحرير البشرية. ونرى اليوم أنه قد يؤدي إلى استعباد الإنسان وإلى انفجار العالم. لم يحسم شيء من هذا بعد.

الفصل الثالث

الطبقة المفكرة والثقافتان

الإكليروسية والأنتليجنسيا

لقد درسنا حتى الآن الشروط الكبرى (التاريخية - الاجتماعية - الثقافية) والشروط الصغرى (حسب مدى الإمكانات المتوافرة للاستقلالية والتعبير الفرديين) لبناء الفكر الاستقلالي. لقد نوّهنا بالشروط الوسطى التي تعود للمجموعات الاجتماعية التي تكرس نفسها خصوصاً للأفكار وللمعرفة أي الإكليروسية والأنتليجنسيا.

في المجتمعات القديمة التي يوجد فيها تراكم خارق من المهارات والمعارف المتعلقة بالحياة النباتية والحيوانية كان الرجال يعرفون أشياء سرية عن النساء وكانت النساء يعرفن أشياء مجهولة عن الرجال وكان الشيوخ بعامة يحملون الخبرة والحكمة وكانت لدى السحرة والكهان معرفة رؤيوية كانت معيناً للاستشفاءات والأعمال السحرية. وكان المجتمع برمته يتمتع من جهة بفكر غني حول وصف الكون وطبيعته فكر عُبّر عنه بالأساطير وكان من جهة أخرى يتمتع بحكمة حياتية تركز على الأقوال والأمثلة الشعبية.

في المجتمعات الثيوقراطية إبان العصور القديمة كانت المعارف

المتعلقة بأصل الكون والمعارف السحرية والأسطورية والدينية قد تركزت في العقول ذاتها وداخل طبقة الكهنة والعرّافين. ولم يكن جائزاً الكشف عن الحقائق السامية ذات الطابع الباطني وكان البلوغ إليها يقتضي تدريباً طويلاً.

في القرون الوسطى كان التعليم يتوقف على الإكليريكيين. وكانت الإكليروسية تعني أصلاً الحالة الكنسية، وفي القرن الخامس عشر، صار الإكليريكي الشخص المتعلم، والأديب، والعالم، ومع أنه كان ينتمي إلى الكنيسة من الداخل صار يتميّز عن الكاهن. ثمّ أفلتَ جُلُّ المعرفة الحديثة من إكليروسية الكنيسة فتعلمنت كلمة "إكليريكي" وصارت احترافية. وأعقبت الأنتليجنسيا الإكليروسية القديمة وحل المثقفون محل الإكليريكيين.

وصلت كلمة "الأنتليجنسيا" إلينا من روسيا إبان القرن التاسع عشر. وتدل على الناس المتعلمين والمثقفين مقارنة بالكتلة الريفية أو المدينية التي لم تدخل المدرسة بل لا تعرف القراءة. إن كلمة "أنتليجنسيا" أوسع من كلمة "مثقف" لأنها لا تشمل فقط الأدباء والمدرّسين بل تشمل أيضاً الموظفين والبورجوازيين المتعلمين وتشمل بالتالي عدداً كبيراً من الفئات الاجتماعية.

فقدت الكلمة كثافتها الأصلية عندما ألغى التعليم المعمّم بشتى درجاته التمييز الأول: متعلمين وغير متعلمين. ومع ذلك سنحتفظ بالكلمة وسنعطيها معنىً مختلفاً وأكثر حصراً. بهذا المعنى تضم الأنتليجنسيا المهن والوظائف التي تنتج وتعيد إنتاج المعرفة (المدرسون والباحثون) والأفكار (الفلاسفة) والأشكال (الفنانون والمعماريون والمصممون) وتشمل أيضاً المهن التي ترتبط طبيعة عملها بتداول الأفكار (المحامون) والمعرفة (الخبراء) أو التصور (المهندسون). بكلام آخر نحدد معنى الأنتليجنسيا بناءً على الطابع

الفكري/ العقلي لمنتجات النشاط الاجتماعي لأعضائها (من معرفة وأفكار وأمور عقلية) وليس بناءً على النشاط الفكري/ العقلي بحد ذاته. (الممارسات اليدوية كالصناعات اليدوية والقنص وصيد السمك تقتضي ذكاءً متوقداً باستمرار لا يمتلكه الكثير من أعضاء الأنتليجنسيا).

تأخذ الأنتليجنسيا المعاصرة بمقولات شديدة الاختلاف. وتضخمت هذه الأنتليجنسيا وتنوعت منذ أن تطورت أنتليجنسيا علمية وأخرى تقنية إلى جانب أنتليجنسيا إنسانوية.

المثقفون هم أعضاء في الأنتليجنسيا ولكن أعضاء الأنتليجنسيا ليسوا بالضرورة من المثقفين. فالكّتاب والفنانون والمحامون والباحثون ليسوا بصفتهم هذه "مثقفين" ولكي يصيروا مثقفين يجب عليهم ـ انطلاقاً من فنهم وعلمهم وأبعد منهما ـ أن يؤسسوا أنفسهم كمثقفين أي أن يسمحوا لأنفسهم بأن يعالجوا مشاكل عامة/ أساسية ذات أهمية أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية؛ وهكذا ينبرون كحلاّلي مشاكل عامة.

الواقع أن مفهوم المثقف لا يستطيع أن يختزل ضمن فئة اجتماعية مهنية إنه على العكس يتجاوز الفئات: فالعديد من الكتّاب والفنانين والجامعيين وأهل العلم والمحامين ينظرون إلى أنفسهم ويُنظر إليهم فقط ككتاب وفنانين وجامعيين وأهل علم ومحامين؛ وهناك عدد آخر منهم ينظرون إلى أنفسهم ويُنظر إليهم كمثقفين لأنهم يتدخلون في الحياة العامة إما من طريق بحث أو مقالة صحفية وإما من طريق منبر سياسي. كان رولان بارت يقول إن الكاتب يكتب ليكتب أما "الناسخ" فيكتب ليعبر عن أفكار معينة. وفعلاً يكون الكتاب الناسخون في آن والفلاسفة والأدباء وكتّاب المحاولات هم الأكثر تمثيلاً بين المثقفين لأنهم في عملهم كمثقفين يجهلون الفئات

الاختصاصية ويعالجون بالتالي المشاكل التي تتجاهلها الفئات المختصة.

في القرن الثامن عشر مأسس المثقفون الحديثون أنفسَهم تحت اسم "فلاسفة". ولم يكونوا فلاسفة فقط بل أيضاً كتاباً وأهل علم قرروا التعبير عن حقائق العقل الأسمى الكونية والتصدي للخرافات والظلامية. وبتصديهم للذين استعادوا رسالة الإكليريكي ولكنهم قلبوا معناها وثوّروه. وفي القرن التالي عندما أصبحت الفلسفة جامعية ومؤطرة وجهبذية فقدت كلمة "فيلسوف" معناها الكرازي والنضالي والنشري (وتقلصت إلى مهنة "أستاذ فلسفة").

وفي بداية القرن العشرين استعادت كلمة "مثقف" المعنى الذي ضيعته كلمة "فيلسوف" ووسّعته في القرن التاسع عشر صحيح أن أشخاصاً مثل هوغو (Hugo) ولامارتين (Lamartine) وميشليه (Michelet) وكينيه (Quinet) الذين تجاوزوا مقولات الأدب والجامعة كانوا بهذا المعنى مثقفين كباراً؛ ولكن نُظر إليهم لهذا السبب كعرّافين أو حكماء. فلكي يُدرَك المثقفون لا بدّ من أن يشكلوا مجموعة من الأفراد الذين بوصولهم إلى "جمهور نقدي" مثلوا مجموعة هي مجموعة المثقفين تحديداً. كان يجب علينا أن ننتظر مقال "إنني أتهم" لزولا كي تثار قضية دريفوس(*) ـ انطلاقاً من شتى مقولات الأنتليجنسيا ـ عملية التأسيس الذاتي للمثقفين. وشكّل هؤلاء وقتئذ زمرتين متعاديتين زمرة مثقفي اليسار ممن كمّلوا الرسالة الكونية لعصر

(*) مقالة J'accuse هو نص نشره إميل زولا في 13 أيار/ مايو عام 1898 في جريدة *L'aurore* ووجهه لرئيس الجمهورية فيليكس فور، فيه اتهم السلطة الفرنسية بالعنصرية الموجهة ضد اليهود، بعد حكمها الجائر على الضابط ألفريد دريفوس (Alfred Dreyfus) عام 1894.

الأنوار وزمرة مثقفي اليمين ممن دافعوا عن القيم الفريدة للدولة والأمة[1].

أخيراً، إذا اعتبرنا نشاط ودور أولئك الذين نصّبوا أنفسهم كمثقفين ينبغي علينا ألا نرى فيهم فقط ورثة فلاسفة القرن التاسع عشر الذين طبّقوا التعقل النقدي في جميع مجالات المعرفة بما فيها المجال السياسي بل أيضاً الورثة العلمانيين للإكليريكيين القروسطيين كفئة المستنيرين (*Aufklärer*) أنفسهم الذين ابتعدوا عن الكهان العرافين ممن كانوا يفرزون الأساطير ويغذونها داخل المجتمعات القديمة. وهكذا ألّه "الفلاسفة" العقل وفي الآن نفسه مارسوا النقد العقلي. لقد غذى روسو ومن ثم الرومنسيون أسطورة العلاقة العضوية بين الإنسان والطبيعة في حين انبرى المثقفون في ألمانيا وإيطاليا يدافعون عن الأسطورة الوطنية ويرفعونها عالياً. وعلى غرار جوزيف برودوم (Joseph Prudhomme) الذي بسيفه نفسه كان يدافع عن المؤسسات ويحاربها في آن كان المثقفون يقارعون الأساطير ويؤسطرون دون هوادة وأحياناً يؤسطرون في مقارعتهم إياها (وهذا فن أتقنه العلمويون والعقلانيون والماركسيون). فكان دور المثقفين مزدوجاً تارة وملتبساً طوراً (عندما تتلازم الأسطرة ومقارعة الأسطرة).

---

(1) جرت الأمور في بلدان أوروبية أخرى بطريقة مختلفة. فقد منعت التجريبية السائدة في العالم الأنجلوساكسوني من رفع الشعارات الأيديولوجية، وهو أمر حال دون تشكيل المثقفين كفئة. في ألمانيا وإيطاليا، وعند الشعوب التي لم تصل إلى الدولة القومية، لعب عدد من الكتاب والشعراء والموسيقيين والفلاسفة والحقوقيين... دوراً بارزاً في حركات التحرر الوطني ونضالاته، فحققوا مكانة المثقف وأعلوا من شأنها؛ وكان هذا الدور جلياً في جميع البلدان الأوروبية، إبان الثورات التي اندلعت عام 1848. في روسيا خلال القرن التاسع عشر، تواصل تدخل الأنتليجنسيا في جميع المشاكل الكبرى، وذلك بسبب ضمور الحياة السياسية، إلى أن تمت تصفية هذه الأنتليجنسيا وطردها ومهاجمتها على يد اللينينية وخاصة الستالينية؛ ثم أقدم المثقفون على بعث الحياة العامة وحضّروا له وحركوه.

قدمنا هذه الإشارات كمدخل لسوسيولوجيا الأنتليجنسيا والمثقفين التي لا تستطيع أي سوسيولوجيا للمعرفة أن تختزلها كما رأى مانهايم (Mannheim) (1919). والحال أن مفهوم الأنتليجنسيا يطرح صعوبات للتحديد السوسيولوجي. إنها "طبقة" اجتماعية إذا ما نظر إلى طريقة إنتاجها الخاصة المتعلقة بأمور العقل ولكن حدود هذه الطبقة غامضة. في خضم النمو الذي عرفه القرن العشرون تضم هذه الطبقة تيارات تزداد تمايزاً وتيارات تقل تواصلاً (كالتيار الإنسانوي والتيار العلمي). ولكل فئة هرميات تبدأ من صغار المنضوين للأنتليجنسيا "الدنيا" وتنتهي بأعيان الأنتليجنسيا "العليا". وفي القمم توجد حقاً فئة نخبوية. وهكذا ينبغي علينا ألا نجعل المفاهيم تستبعد بعضها بعضاً بل علينا أن نستعمل ونربط بين مفاهيم الطبقة والفئة والشريحة كي نتمكن من تصور الأنتليجنسيا في وحدتها وتعددها. ولنصفْ أن هذه المفاهيم غامضة: لأن حدود الأنتليجنسيا غير واضحة، وغير واضحة أيضاً مناطق الفصل بين العلميين والتقنيين. ونجانب الحقيقة إذا استعملنا تصنيفاً صارماً وحتمية آلية لنتعرف على الطبقة الاجتماعية التي تنتج وتنقل المعرفة بطريقة متباينة.

لأن المثقفين ينحدرون من فئات عديدة للأنتليجنسيا فإنهم ليسوا بمثابة حزب أو أخوية بل بمثابة طفرة تبشيرية تتضمن نخبها وهرمياتها الخاصة وتشكل شبكاتِها ونشاطاتِها العامة وتحركها الصراعات الفكرية والتطلعات إلى المجد. لا يوجد مفهوم سوسيولوجي واضح يستطيع حقاً تحديد المثقفين. وتتعرض كتابة المحاولات المفتوحة التي قام بها بعض الكتاب ـ الفلاسفة (من أمثال كامو وسارتر) بشكل غامض للتقسيم الاجتماعي للعمل والتقسيم الثقافي إلى أنواع.

شهدت الأنتليجنسيا الحديثة نمواً وتمايزاً داخلياً شديدي السرعة. وهي أيضاً طبقة اجتماعية لها علاقات مزدوجة، وإذاً، غير

مستقرة ومتباينة مع الطبقات الأخرى ومع السلطات السياسية. وغالباً ما ينحدر معظم أعضاء الأنتليجنسيا من الطبقات "العليا" أو "الوسطى" لذا لهم انتماءان ممكنان انتماء لطبقتهم الأصلية وانتماء للأنتليجنسيا ذاتها. ويظهر نوع ثان من الانتماء المزدوج عندما يكرسون أنفسهم للشعب كما حدث ذلك كثيراً في القرن التاسع عشر (النارودنيكية(*) الشعبوية). عندئذ يمكن أن توجد ثلاثة انتماءات: واحد للطبقة الأصلية وآخر لطبقة الانتماء والثالث للطبقة المستهدفة. وفي القمم يمكن أن توجد لعبتان أو ثلاث للهوية الاجتماعية. وهكذا فإن كتّاباً مثل أراغون ونيرودا عاشوا حياة نخبوية لطبقة عليا وكانوا جزءاً من الأنتليجنسيا العليا بصفتهم شعراء وكتاباً وكرسوا حياتهم للبروليتاريا أو ظنوا ذلك.

كان مانهايم ينظر إلى الأنتليجنسيا كطبقة "من دون جذور"؛ أو لنقل بالأحرى إنها طبقة مجتثة من جذورها أو إنها قابلة للاجتثاث والطمر. وهكذا تستطيع أن تكرس نفسها للقيم والأفكار السائدة أو إنها على العكس تنسلخ عن هذه القيم؛ تستطيع إما أن تكون راضخة أو مراقبة وإما أن تتمتع بحرية متميزة؛ وتستطيع أخيراً إما أن تتعرض لجاذبية السلطة وإما على العكس أن تكرس نفسها لقلب السلطة وإما أن تسعى لإنشاء سلطتها الخاصة.

وهكذا يراوح الفضاء الفكري بين الحلم الأفلاطوني (الفيلسوف قائد المدينة والوصيّ عليها) وبين السلوك الأرسطي (الفيلسوف مربيّ الأمير ومستشاره) وبين الرسالة البولسية (الرسول المبشر بالخلاص)

(*) كلمة "نارود" في الروسية تعني "الشعب". والمقصود بها هناك تلك الحركة التي رأت النور في روسيا القيصرية، إبان القرن التاسع عشر، والتي ألّبت الفلاحين على القيصر واستطاعت عام 1881 قتل القيصر ألكسندر الثاني.

التي ـ بعد أن تعلمنت ـ أصبحت الرسالة الماركسيانية للمثقف الملتزم الذي يخدم المسيح التاريخي (البروليتاريا ثم حزب البروليتاريا).

تترجَم هذه الثنائيات بذبذبات تاريخية قوية جداً. وهكذا بعد عصر النهضة وحرب المقلاع(*) وجد الفضاء الفكري الفرنسي نفسه في القرن السابع عشر خاضعاً للملكية المطلقة ولكنه وجد في هذا التدجين الراعي الذي يمكّنه من أداء قدراته الفنية والفكرية ولو أنها محدودة. ثم تحرر في القرن الثامن عشر من الملكية الهزيلة وبقيادة الفلاسفة كرّس نفسه للمصلحة العامة. وفي القرن التاسع عشر تحول جناحه المتقدم لخدمة الشعب. ثم في القرن العشرين ظهر المثقف الثوري الذي ظن أنه "تجاوز ذاته" وأصبح مناضلاً باعتباره مثقفاً.

إن استعداد المثقف للحياد عن المركز وللبحث عن "وجهة نظر متطورة" بالنسبة للقيم وللأفكار السائدة مكّنت بعض المثقفين المنحرفين من الحياد عن المركز ومن إيجاد وجهة نظر متطورة بالنسبة للقيم والأفكار السائدة في فضاء المثقفين أنفسهم. يحدث أن الأفكار السائدة عند المثقفين غير الامتثاليين بالنسبة للأفكار السائدة في المجتمع تفرز امتثاليتهم في فضائهم مما يدفع غالبية المثقفين إلى الرفض الازدرائي للانحرافات التي تطفو على سطحه فيرون امتثالية في ما يعارضهم.

قد يبدو الانحراف داخل الأنتليجنسيا ضرباً من العصاب أو الهذيان أو الانحطاط. تبدأ بقبوله بل بالإعجاب به ما أن يظهر كإبداع أو تجديد أو كـ"طليعة". وأخيراً يمكن مجداً تحقق قبل وفاة

(*) المقلاع أو حرب المقلاع هي الأزمة التي سببها البرلمان والأمراء في فرنسا للحد من سلطة الملك. ووقعت أثناء طفولة لويس الرابع ووصاية أمه آن دوتريش. وخرجت الملكية منها منتصرة، وعززت سلطتها المطلقة.

المنحرف أن يرقى به إلى القمم النخبوية فيصير فناناً كبيراً أو مفكراً عبقرياً. بمعنى آخر يحصل أن الفنان أو المفكر الذي وصل إلى أوج مهنته بعد توخيه الحذر يتحرر من الامتثالية في بيئته الفكرية ويُفيد تعبيرَ انحرافه المكتسب ضمن العلنية. وعلى غرار سقراط وروسو يستطيع المنحرف أحياناً من التعرض للذم أو للإعجاب أو التعرض للإدانة أو التمجيد في آن.

الاقتلاع النسبي للمثقف من جذوره لا يؤدي بالضرورة إلى التنائي المعرفي ولا إلى التعلق بالأفكار والقيم الكونية. قد يخلق هذا الاقتلاع فراغاً وقد يثير القلق واليأس وقد يخلق حنيناً إلى مزيد من المشاركة ويثير تطلعاً إلى حقيقة ملموسة مما ينشّط أساطير التجذر والانخراط مرة ثانية عند المثقفين. ومن جهة أخرى يستطيع الاقتلاع في الآن نفسه أن يحدد التنائي عن الوقائع المعيشة وألا يعي المشاكل الجذرية وألا يعي ـ باختصار ـ حالة الطيش والغرارة.

وقد يحصل للمثقفين أن "يعيشوا في الغيم" دون أن تكون لهم صلة مباشرة بالواقع. ذلك أن تجربة الواقع الملموس والاجتماعي تتضمن تجربة المحن والعقبات والإكراهات. فتجربة القهر أيضاً تخلق فكرة الحرية. ولكن لا التجربة الشخصية ولا غياب الترجمة حاسمتان: إذ يتعرض بعضهم لظروف المعتقلات ولكنه لا يستفيد من دروس هذه التجربة الفريدة وبعضهم وإن لم يعرفوا معسكرات الاعتقال استطاعوا أن يشعروا وأن يفهموا وأن يتصوروا تجربة عاشها شخص آخر في مكان آخر. يضاف إلى ذلك أن التجارب نفسها تتضمن صفات دافعة إلى الأمام (صفات توضيحية) أو نكوصية (صفات تعمية) وأيضاً التباسات وخلخلات تتحدى كل حتمية آلية تتعلق بالموقف والوضع والسلوك الاجتماعي. ينجم عن ذلك أن الشروط الاجتماعية ـ الثقافية للحصافة غير مؤكدة. ويجب أن نضيف

أن التطلع إلى الكونية ـ وهذا هو الأمر الذي يدفع أكثر من غيره إلى الأمام ـ ينزع إلى إفراز منتوجه النكوصي المنقوص أي التجريد وأن الأكثر نكوصية ـ أي التجذر المجدَّد في الآن والهناك ـ يستطيع أن يحمل تقدماً في الأمور الملموسة.

أخيراً لا يكمن الترقي في جوهر فكرة ما وإنما يكمن في تحاور الأفكار علماً أن نتائج هذا التحاور ليست مضمونة.

الاندماج المعاصر للأنتليجنسيا التقنية والعلمية في المؤسسات والمجالس واللجان يلطِّف لا بل يلغي اقتلاعها النسبي ويحبسها في معارف جزئية معلّبة تترعرع في عالم أحادي البعد. وهذه الأنتليجنسيا هي بطبيعتها احترافية وبيروقراطية وفئوية وتنتمي أكثر فأكثر إلى الأنظمة القانونية التي لها. وجزء كبير من هذه الأنتليجنسيا الإنسانوية انخرط إما في المؤسسة الجامعية وإما في مهن للترزق تترك بصماتها نوعاً ما على الأفراد. في هذه الشروط يقوم المثقفون الذين نصّبوا أنفسهم مثقفين داخل الأنتليجنسيا يقومون من حيث القصد على الأقل باقتلاع ذواتهم النسبي من المجتمع. ومن خلال تكريسهم للمصلحة العامة أو للأفكار الكونية يسعى المثقفون ـ ممن يبذلون كامل "طاقاتهم الإنتاجية" أي أنهم يمارسون النشاط الفكري نفسه ـ للحفاظ على استقلال العقل وسيادته. بينما ينغلق باقي أعضاء الأنتليجنسيا في مهنهم ووظائفهم ينذر المثقفون أنفسهم ـ دون التخلي عن فهمهم ووظائفهم لا بل من خلالها ينذرون أنفسهم لرسالة العمل على مصلحة الجميع من خلال الأفكار لا بل من أجلها. هل أضحت هذه "الرسالة" متجاوزة اليوم؟ أو هل أضحت نافلة أم ضرورية؟ وهل المفكرون هم روّاد المعرفة الحقيقيون وهل يحملونها وينشرونها؟ هل هم حرّاس مملكة الأفكار وحماتها؟ علينا النظر في هذه المشكلة التي هي كما سنرى مشكلة مصير الفكر والمعرفة في

مجتمع يتعرض لعمليات قاسية من الاختصاص المفرط ومن البيروقراطية التقنية.

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن المفكرين ـ من خلال محاولات يشوبها الخطأ في أغلب الأحيان ومن خلال المزاعم والغطرسات والتفاهات ـ هم الأبطال الوحيدون الذين يتصدون للمشاكل الكبرى والمشتركة للجميع.

ثقافة إنسانوية وثقافة علمية

المجتمعات المعاصرة مجتمعات متعددة الثقافات، وتتضمن ثقافتها (ثقافاتها) الدينية وثقافتها القومية (التي قد تشتمل على ثقافات إثنية ـ إقليمية) و"ثقافة جماهيرية" توفيقية (تسيّرها وسائل الإعلام الكبرى) والثقافة العلمية وأخيراً ما كان يعتبر منذ قرنين كأنه الثقافة الأسمى وهو ما سنسميه هنا "الثقافة الإنسانوية": وتشمل الآداب الكلاسيكية والفلسفة وتشتمل أيضاً كما سنرى جانباً مما يسمّى بـ "العلوم الإنسانية". لن ننظر هنا في المشكلة التي يطرحها الفصل والتمايز والتعارض بين الثقافة الإنسانوية والثقافة العلمية.

لنذكر بأنّ كلتيهما تنحدران من المصدر اليوناني نفسه وتنبثقان من الظاهرة التاريخية نفسها (عصر النهضة) وتخضعان للقاعدة الأساسية نفسها (تبادل الحجج والنقاش النقدي) وللقيم العليا نفسها (أخلاقيات المعرفة من أجل المعرفة البحث عن الحقيقة). راحتا تتمايزان وتنفصلان إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر واستمرتا في التعايش في العقول نفسها (الفلاسفة/ العلماء) أو في التحاور بين شتى العقول (الموسوعيون) إلى أن تم الفصل الكبير جذرياً بين الثقافتين انطلاقاً من القرن التاسع عشر فصارت لكل ثقافة مملكتها وطريقتها الداخلية في التنظيم ومؤسساتها وأنتليجنسياها الخاصة. قد

تتعايشان أحياناً داخل الفرد نفسه (إينشتاين وكمانه) لكن دون أن تنصهرا في بوتقة واحدة إلاّ في بعض الاستثناءات. الانفصال بين الأنتليجنسيا الإنسانوية والأنتليجنسيا العلمية هو قطيعة خطيرة داخل الثقافة.

الثقافة الإنسانوية

ازدهرت الثقافة الإنسانوية منذ عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر. فعندما أحدثت التراجع التدريجي لسيطرة اللاهوت على العالم الطبيعي والعالم الزمني عطّلت جميع المشاكل الكبرى التي يطرحها العقل البشري. الثقافة الإنسانوية كما يشير اسمها هي ثقافة إنسانية مركزية: تحركها الحاجة إلى إنارة الوضع والسلوك البشريين وتهتم بوضع الإنسان في العالم وبالخير والشر والمجتمع. حتى نهاية القرن الثامن عشر كان مخزون المعلومات المتعلقة بالإنسان والعالم محدوداً جداً ومعقولاً جداً بحيث يستطيع عقل "إنسان شريف" يطيب له أن يكرّس نفسه للثقافة تحديداً أن يلمّ به وبسائله وينظر فيه. وبالتالي كان من المسوّغ تنظيم المعرفة انطلاقاً من شتى المبادئ أو المسلمات المتنافسة (الإيمان بالله دون الوحي، العقلانية، الريبية، المادية. . . إلخ). وهذا أدى إلى التفكير الممكن الكبير في المشاكل الأساسية المتعلقة بالخير والشر بوجود الله وعدم وجوده بالطبيعة البشرية بالمجتمع بمعنى الحياة. . . إلخ.

في العصر الذهبي للثقافة الإنسانوية كان التمايز بين الأدب والفلسفة تمايزاً ضعيفاً: ذلك أن كتابة المحاولات وهي جهد في التفكير والاقتراح حول شتى المواضيع كان يشكل الرابط بين الأدب والفلسفة. وهكذا كانت كتابة المحاولات من مونتيني (Montaigne) إلى ديديرو (Diderot) ومن مكيافيلي (Machiavel) إلى فيكو (Vico)

تغطي جميع المجالات والمشاكل. فالفلسفة لم تكن بعد قد انحصرت في المؤسسة الجامعية والأدب لم يكن قد انكفأ إلى الكتابة. صحيح أن كتابة المحاولات حتى اليوم استمرت في التواصل بين فضائي الكتابة والأفكار وأنها كانت تطرح مشاكل أخلاقية وفلسفية وسياسية إلا أنها لم تستطع الوصول إلى المنابع المتحقق منها للمعرفة التي صارت تتحكم بها الاختصاصات والنظريات العلمية. ولم يكن كاتب المحاولات الذي حصر نفسه في اللغة السرية يتمكن من الارتقاء أيضاً إلى الفلسفة. يضاف إلى ذلك أن الثقافة الإنسانوية صارت عاجزة عن الإجابة عن مسائلها الأساسية الخاصة. فلم تفقد فقط هيمنتها بل فقدت وجاهتها أيضاً.

الثقافة العلمية

سيحدد تطور الثقافة العلمية ليس فقط "قطيعة معرفية" بين الفلسفة والعلم بل سيحقق أيضاً قطيعة أونطولوجية بين الثقافة العلمية والثقافة الإنسانوية.

كانت الأخلاق والمعرفة مترابطين في الثقافة الإنسانوية فعلاً؛ بيد أن الثقافة العلمية تأسست على فصل أولي بين الأحكام القيمية وأحكام الواقع. الثقافة الإنسانوية ثقافة عامة؛ ولكن الثقافة العلمية أضحت ثقافة الاختصاصات. يستطيع العقل أن يصل بيسر إلى معارف الثقافة الإنسانوية في حين أن المعلومات التي توافرت للثقافة الإنسانوية لم تزدد إلا قليلاً حتى القرن الثامن عشر إذ عرفت الثقافة العلمية توسعاً هائلاً. وراحت هذه المعارف تنحصر في الاختصاصات ويُعبّر عنها بأساليب منتظمة لا يلم بها الإنسان العادي؛ فاستحال عندئذ بالنسبة لعقلٍ انكب بكامله عليها أن يسبر أغوارها وأن يفهمها.

المعرفة العلمية هي معرفة شديدة التنظيم ولكنها ـ خلافاً للثقافة

الإنسانوية ـ معرفة مؤسسة على **التقعيد** الذي يجرّد الكائنات والأشياء وقائمة على **الاختزال** الذي يفكك الظواهر المعقدة لصالح مكّوناتها البسيطة ومستندة **إلى الفصل** الذي يقضي على علاقة قائمة بين العناصر التي فصلها التصنيف. يقوم هذا النوع من المعرفة إما بالفصل بين الطبيعة والإنسان فيصبحان غريبين عن بعضهما وإما باختزال الأعقد إلى الأقل تعقيداً أي اختزال ما هو إنساني إلى ما هو بيولوجي وما هو بيولوجي إلى ما هو إنساني.

يجب أن أضيف ما يلي: حتى بعث الكون في عقد الستينات من القرن العشرين (*La méthode* 1, p. 57) تم تفكيك العالم لصالح المادة/ الطاقة ولصالح المكان/ الزمان. وحتى ظهور مقولات النظام البيئي والمجال الحيوي (*La méthode* 2, p. 17) أحيلت فكرة الطبيعة إلى الشعر وحده. وحتى اليوم لم تبدأ فكرة الحياة التي ذوّبتها البيولوجيا الجزيئية بالعودة. أخيراً ما زال بعضهم يظن حتى الآن ـ في مجال العلوم الإنسانية ـ أن عليهم شطب فكرة الإنسان لأنها اعتبرت فكرة غير مفيدة في الاقتصاد أو الإحصاء السكاني ويظن بعضهم الآخر أنها فكرة مربكة في علمي الاجتماع والنفس.

عندما يفقد العالم والحياة والإنسان معناه، يصبح من العبث ومن المستحيل، أن تطرح مسألة معنى الإنسان ومصيره في الحياة وفي العالم، لا بل نرى أن بعض الاختصاصيين مقتنعون بأن هذه المسألة ناجمة عن تخلف ذهني؛ ويصبح من العبث ومن المستحيل الربط بين شيء مفتت ومعرفة أحادية البعد ترجع إلى معرفة اختصاصية وبين مسائل ملموسة وعامة في السلوك الإنساني. انقطع الاتصال بين التفكير والمعرفة وأصبحت القطيعة الضرورية أصلاً بين أحكام الواقع وأحكام القيمة في هذا السياق قطيعة بين معارفنا وأشكال وجودنا. وهكذا كانت القطيعة الفعلية والواجبة جذرية بين

الثقافتين ولا تتعلق إعادة الاتصالات بين الثقافة الإنسانوية والثقافة العلمية بتاتاً بالأماني الخلبية والنية الحسنة. ولا تستطيع الثقافتان التواصل لأن بنيتهما وتنظيمهما مختلفان. لا يمكنهما التعايش في العقل ذاته إلا بشكل فصامي. ولا تقويان على التخاصب إلا بصعوبة وبشكل سري وهامشي.

أزمة المعرفة المعاصرة

عندئذ نستطيع أن نفهم أن عصرنا الخصب جداً بالمعارف هو عصر مأساوي للمعرفة في آن؛ لأنه عصر مأساوي بالنسبة إلى التفكير. يوجد تدهور في التفكير في الثقافة الإنسانوية لأن طاحونها يفتقر إلى بذور المعارف العلمية لذا أصبح يدور في الفراغ وصار لا يطحن إلا الهواء. أصبح التفكير في الثقافة العلمية نادراً وازداد تعلقه بمعرفة تركز على الكم والتحايل من جهة وعلى التفتيت والفصل من جهة ثانية. في حين أن التفكير يربط الموضوع الخاص بكتلته التي هو جزء منها ويربط الكتلة بالفاعل الذي يفكر يصبح من المستحيل التفكير في معارف مفتتة.

يجب أن أضيف ما يلي: في الوضع الحالي لتنظيم المعارف لا تستطيع المعرفة أن تفكر في ذاتها (كما ذكرنا ذلك في مقدمة الجزء الثالث من كتاب المنهج 1). للأسباب التالية:

1) الدماغ الذي تنطلق منه يُدرَس في أقسام العلوم العصبية؛

2) العقل الذي يكوّنها يُدرَس في أقسام علم النفس؛

3) الثقافة المرتبطة بها تُدرَس في أقسام علم الاجتماع؛

4) المنطق الذي يتحكم بها يدرس في أحد أقسام الفلسفة؛

5) هذه الأقسام لا تتواصل في ما بينها من الناحية المؤسساتية.

وأيضاً لا تعرف المعرفة العلمية نفسها: فلا تعرف دورها في المجتمع ولا تعرف منحى مصيرها وتجهل مقولتي الوعي والذاتية فتحرم نفسها بالتالي من حق التفكير الذي يفترض وجود فاعل واع يراقب نفسه ويحاول أن يعرف معرفته. عندئذ نفهم أن المعرفة التي كانت تنتَج تقليدياً كي يفكَر فيها وتمحَّص وتدقَّق وتناقَش وتدرَج كُتِبَ لها أن توزع في البيانات المتخصصة والمخزّنة في بنوك المعلومات.

هنا تظهر مفارقة غريبة: لقد كشفت لنا المعرفة العلمية حول طبيعة الكون وماهية المادة وتنظيم الحياة وسير عمل العقل عجائبَ ما استطاع أي فيلسوف تصورها. لم تستطع أية فلسفة أن تتخيل ما هو الجسيم وما هي الذرة وما هي البكتيريا وما هي المجرة وما هو الثقب الأسود وما هو الدماغ. ولكن هذا الإثراء الهائل في المعرفة يجلب معه في ذات الوقت إفقاراً هائلاً لها؛ إن هذا التقدم الرائع للمعرفة حمل معه جهلاً جديداً ومرعباً. يضاف إلى ذلك أن مبدأ التبسيط/ والفصل ينذرنا باستبعاد طرفي الثنائية التي تطبع العلم وبألا نرى سوى العلم "الجيد" أو العلم "الرديء". إلى جانب أزمة التفكر تبرز أزمة الأفكار. تغدو الأفكار العامة منسلخة بازدياد عن الثقافة الإنسانوية وتتناقص مجابهة المثقف للواقع وتصديه له. وقد تواجه كتابة المحاولات مزيداً من الاعتباطية والتغوّل والتعمية. من الناحية العلمية يعترض الاختصاصي على الأفكار العامة لأنه يظنها أفكاراً جوفاء بالضرورة ولكن الاعتراض على الأفكار العامة هو أجوف فكرة من الأفكار العامة. وفي جميع الأحوال لا يفلت أي اختصاصي من الأفكار العامة إذ لا يستطيع أحد أن يستغني عن الأفكار المتعلقة بالكون والحياة والسياسة والحب. أخيراً، بدل أن تتقلص الأفكار العامة الجوفاء يُفاقمها حكم الاختصاصيين الملكي.

لنضف إلى ذلك أن الثغرات المعرفية تستفحل داخل الحيّز التقني ـ البيروقراطي الذي يمدّ سطوته إلى مجتمعاتنا والذي صار يغوص فيه جلّ الثقافة العلمية. في قمة الكفاية المعرفية لا يستوي على العرشِ "المحترفُ" الذي يمارس مهنته بوعي ومهارة بل "الخبير" الذي يفترض فيه أنه يقوم بتشخيص مستمر يستمده فقط من علمه المحسوب والمتخصص بدقة. كل ما يفلت من العقل الحسابي يفلت من فهم الخبير الذي يقوم لا صوابه الرئيسي على تمكنه من الحساب فقط بل على جهله التفاعلاتِ الممكنةَ بين الحقول المفتتة للمعرفة الاختصاصية وعلى عجزه عن التصدي للحدث الطارئ لأن تجربته مكرسة لفهم المشاكل التي تعرض بكلام معروف. ولسوء حظه وحظنا بخاصة، ينبغي علينا في كل لحظة مهمة أن نجابه الهوى والشطط ذلك أننا نجابه البزوغ المستمر للطوارئ ويترتب علينا أكثر فأكثر أن نضع كل مشكلة جزئية في كليّتها التي هي جزء منها[2]. لقد قال سبنسر براون (Spencer Brown) المعروف باسم جيمس كيس (James Keys): "ما هو رأيك يا دكتور بيغشتاين (Pigstein) باعتبارك اختصاصياً في الاقتصاد؟ بدل أن أسألك: ما هو ردّك كإنسان؟. . . الإنسان فقد صلاحيته ولا أحد يصغي إلى البشر من بعد، نصغي إلى أقوال الاقتصاديين والأنطولوجيين وعلماء الاجتماع وإلى باقي الحمقى ممن هبّ ودب. الدناءة القصوى ماثلة أمامنا وتقدم الجزء على الكل" (Brown, 1972 p. 89).

عندئذ نضطر إلى الاعتراف بأن وضعنا الثقافي/ التاريخي يطرح علينا أسئلة معرفية جوهرية:

ـ كيف ننقذ المشاكل الأساسية التي أصابها الهزال اليوم (الثقافة

(2) يشكك قولي هذا لا في ضرورة الخبير، بل في دين الخبير.

الإنسانوية) وتفككت (التخصص العلمي) وتم تجريفها (التنظيم التقني ـ البيروقراطي) والتي يحملها المثقفون الكسحاء والرسل إلى قلب المدينة؟

ـ كيف نستطيع ربط التمعن بالثقافة الإنسانوية وموضوعية الثقافة العلمية؟

ـ كيف نحقق التطلع إلى المعرفة في حين أن المعارف تشظت إلى معارف مفتتة ومغلقة على ذاتها؟

ـ كيف نستطيع أن نتجاوز الحدود المعرفية للاختصاص ونحافظ أو بالأحرى نطور المؤهلات التي يضمنها هذا الاختصاص؟

ـ كيف يجب أن نعمل كي تتمكن المعرفة من التعرف إلى مشاكلها الخاصة الكبرى وكي تتمكن من معرفة ذاتها؟

ـ كيف السبيل إلى معالجة هذه المسائل التي تطرح في آن مشكلة إعادة بناء مبادئ المعرفة بالذات ومشكلة إعادة بناء المدرسة والجامعة أي التنظيم الاجتماعي ـ الثقافي لإنتاج المعارف ونقلها؟

هنا تظهر مفارقة: نستطيع اليوم أن نطرح ببصيرة ثاقبة وقلق ويأس المسائل الكبرى المتعلقة بالمعرفة لأننا في عصر ينتج في آن تعميات وإيضاحات لم يسبق لها مثيل.

لا يمكن مراودة الأمل إلا بواسطة حركات تحويل ذاتي داخل كل من الثقافتين؛ ولا تستطيع حركات التحويل الذاتي أن تظهر إلا إذا تطور في كلتيهما وعي بالأزمة ووعي نقدي أي وعي بقصورهما ويقظة إشكالية تعيد النظر في المبادئ التنظيمية لمعرفتهما.

داخل الثقافة الإنسانوية انفتح عدد من الحدود. منذ عشرين سنة خلت نادرةً كانت العقول التي شعرت بأن المعارف العلمية تتعلق

بعالم يعيش فيه الجميع وبأنها توقعت أن تتعلق المبادئ الناظمة لهذه المعارف بجميع المعارف. وبعد ذلك لاحظنا أن أشكالاً من الفضول الإنسانوي بدأت تنفتح أكثر فأكثر على علم الكون والفيزياء الفلكية والدينامية الحرارية والبيولوجيا وهي علوم تجدد النظر إلى العالم وتعيد دراسة إشكالية الطبيعة البشرية وتعقّد مبادئ المعرفة.

ولكن وبخاصة داخل الثقافة العلمية يمكن أن يُلعب الشوط الحاسم.

رغم الآلة التقنية ـ البيروقراطية الهائلة التي تغذي هذه الثقافة وتسجنها، ورغم التخصص العلمي المفرط، ورغم الإكراهات والعقبات المختلفة، ورغم السيطرة العمياء للصيغ المسيطرة فإن دينامية التجربة العلمية مستمرة ومتجددة. صحيح كما قالت سولا برايس (Solla Price, 1963, p. 116) أن "الانفجار العلمي يميل إلى تقييد بعض الكلام الذي يدور حول اللاامتثالية" ولكن اللاامتثالية ـ عبر ثقل الآلة الضخمة وثغراتها وكبواتها التي تلحق الضرر بها ـ تستطيع أن تتدخل وتتخفى وتبني عشها.

فما دام الحبل السري مع موضوعية الظواهر مستمراً عبر الملاحظات/ والتجارب وعبر القاعدة الذهبية التي توصي بالتحقق/ والدحض ورغم الضياع الهائل والتبديد والعقبات والبيروقراطيات والدوغمائيات نستطيع التأكد من أن التطور مستمر ونستطيع بالتالي أن نعقد الأمل بتحوّل ثقافي ـ معرفي بحسب المنحى الذي أشرنا إليه.

على أية حال أدخلت التحولات العميقة في العلوم الفيزيائية منذ بداية القرن إلى الثقافة العلمية مشاكل فلسفية كبرى وشحنت تفكير الباحثين والمنظرين الأكثر غزارة في الإنتاج. فمنذ بداية القرن شحذت الثورة النسبوية والثورة الكوانتية تفكير علماء مثل إينشتاين

وبوهر وهايزنبيرغ ودي بروغلي... إلخ. وتحرّض الفجوات والطرق المسدودة في الميكروفيزياء اليوم تفكيرَ علماء مثل بوهم (Bohm) وديسبانيا (D'Espagnat) وكوستا دي بوريغارد (Costa De Beauregard) وويلر (Weeler) وفيجييه (Vigier) وليفي لوبلون (Lévy-Leblond) ونيكوليسكو... وأثار بعث مشكلة علم الكون الترابط التقليدي القائم بين الإنسان/ والكون (المبدأ البشري لبراندون كارتر (Brandon Carter)) كما حفّز تفكير علماء مثل ريفز (Reeves) وهاوكينز (Howkins) وشاتزمان (Schatzmann) وبيكر (Pecker)... وشاء صنّاع "الثورة البيولوجية" أن يكونوا مفكري الثقافة العلمية مونو (Monod) لوريا (Luria) كريك (Crick) جاكوب (Jacob). وظهور فكرة التنظيم الذاتي دفعت بهنري ألتان (Henri Altan) أن ينتقل من الفيزياء الحيوية إلى الفيزياء المابعد حيوية. وفعلاً قوضت التجديدات العلمية الكبرى مبادئ المعقولية التي أفضت إليها بشكل غير طوعي وخلقت شروط "الثورة باراديغمية" التي لم يشهد العلم الغربي لها مثلاً منذ الثورة التي أفرزته. وربما بدأت هذه الثورة من مُزَق وثغرات لم ينتبه لها صانعوها حقاً. (نادرون هم الصنّاع الواعون للثورة التي يصنعونها). وفي هذا المعنى بدا لنا أن أزمة صيغة التبسيط (تقليص/ فصل) أدت إلى المخاض غير المكتمل لصيغة التعقيد التي قد تتحكم بالعلم الجديد (*Scienza Nuova*).

إذا اقتضى أن يكون الأمر كذلك، وإذا كانت الأفكار التي طرحناها في الأجزاء السابقة هي أفكار وجيهة لوجدت المعرفة العلمية المسائل الأساسية التي كانت الثقافة الإنسانوية تطرحها. عندئذ قد يظهر الإنسان الذي فككه البراديغم التبسيطي "فصل/ اختزال" الخاص بالعلم الكلاسيكي قد يظهر من جديد في المعرفة المركّبة ككائن فيزيائي ـ بيولوجي. أنثروبولوجي ـ اجتماعي. وقد تصبح الحياة

- وهي مفهوم أجوف في العلم الكلاسيكي - بروزاً للتنظيم الذاتي (الوراثي - الظواهري - الأنوي) - البيئي المجدَّد في الإشكالية المعقدة (*La méthode 2*) وفي الستينات كما قلنا حققت الطبيعة والكون قيامتهما بعد أن أهملهما العلم الكلاسيكي تماماً. عندئذ لا يصبح الحوار بين الثقافتين ممكناً فقط بل يمكن المعرفة أن تتقدم وتتجاوز أحد التفككات الخطيرة التي ألمت بها.

في السطور السابقة لم أستطع أن أتجنب الإحالة إلى كتاب المنهج أي إلى الأفكار التي أسوقها شخصياً. ذلك أن النظر في المسائل المعرفية الأساسية التي تطرحها الشروط الثقافية والاجتماعية والتاريخية للفكر وللمعرفة في نهاية القرن العشرين هذه أعادني إلى الإشكالية المعرفية الأولى التي حرّكت هذا العمل.

في هذه المناسبة (ولن تكون الأخيرة) يكون من الضروري فاعل المدقق أن يصبح موضوع تدقيقه ويصير مفيداً له وللقارئ أن يجد مكانه ليس فقط في مجال الأفكار بل أيضاً في السياق الثقافي. وهكذا أحدد مكاني في هذا العالم الذي يخترقه من شتى جوانبه الشرخ الكبير القائم بين الثقافة الإنسانوية والثقافة العلمية والذي يخترقه الخط الفاصل بين الحيّز الجامعي والحيز التقني - البيروقراطي. والحال أنني وصلت إلى المركز الوطني للبحث العلمي CNRS في علم الاجتماع لا من طريق المناهج الجامعية بل من طريق الصدفة التي برزت لمثقف مقتلَع من جذوره وخاضع لضرورتين مأساويتين. في علم الاجتماع لم أعايش حتمية وصعوبة التعقيد كمشكلة دائمة فقط بل عايشت الحاجة إلى الروح العلمية والحاجة إلى التفكر كإيعاز مزدوج وعشت الخيار بين الكفاية - المحدودة حتماً - والرغبة في وضع أبحاثي في الإطار العام التي تشكل جزءاً منه إذ عشت ذلك كمأساة شخصية. لم أشأ أن أسجن

نفسي في التخصص لكنني أردت أن أتجنب الاعتباطية المتغطرسة في كتابة المحاولات. ولأنني حافظت في أعماقي على التساؤلات الأساسية للثقافة الإنسانوية وعلى معايشة اللقاء المتعارض من موقعي كعالم اجتماع ـ بين الثقافتين. وبين المجالين (الجامعي والتقني ـ البيروقراطي) دون أن أستسلم لهذا الاختيار رأيت أنني مستعد للقيام بهذه الرحلة الكبرى التي تأتت لي وفرضت نفسها عليّ مرتين[3] وكانت الثانية ربما هي الأفضل.

من طبيعة الحركة اللولبية لهذا البحث أن تعود الحلقة عدة مرات إلى نقطة انطلاقها وهذه العودة في هذه المرحلة من مسيرتي تؤكد الغاية من هذا الانطلاق ألا وهي:

ـ الحفاظ على العلاقة الوثيقة بين المعرفة والموضوعية وتطويرها؛

ـ إرساء التواصل بين التفكير والمعرفة بحيث لا ينقطع؛

- الحفاظ على التفكير في جميع المجالات والمشاكل وتطويره؛

ـ البحث عن معرفة المعرفة في جميع المعارف وإدماجها بها.

يجب أن تتحكم هذه المستلزمات أيضاً في المعرفة السوسيولوجية وبخاصة في سوسيولوجيا المعرفة. ولكن علينا ألا ننسى أن تشكيل هذه المستلزمات وصياغتها يتوقفان على الشروط الثقافية والاجتماعية والتاريخية. ومع أنها تتوقف على أشكال الوعي

(3) أولاً في عام 1962-1963، وهو تأمل أفرز كتاب صلب الموضوع (*Le vif du sujet*) الذي صدر عام 1969؛ ثم عام 1969، وفيه فكرت في مآل كتاب المنهج (*La méthode*)، وأضحت هذه الرحلة بلا نهاية.

عند منتجي المعرفة وحامليها (من أهل العلم والفلاسفة والمثقفين) وعلى تلاقي هذه الأشكال نرى أن مستقبل المعرفة ـ هنا وفي كل مكان، اليوم وفي الماضي - لا يتوقف فقط على المعرفة.

الفصل الرابع

تعقيد سوسيولوجيا المعرفة

المجتمع المبتذل والمعرفة المبتذلة

يتعارض التصور "المثالي" الذي يعتبر الأفكار مستقلة لا بل سيادية مع التصور "السوسيولوجي" الذي يجعل منها منتجات مجتمع "الآن هنا". رأينا أن كلاً من هذين التصورين صحيح جزئياً وخاطئ كلياً. ورأينا أيضاً أنه لا توجد فقط ظروف تاريخية ـ اجتماعية ـ ثقافية مقررة بالنسبة للفكر والمعرفة؛ توجد أيضاً شروط تسهيلية، وهذه الشروط التسهيلية تفسح المجال للاستقلاليات الفردية وللأفكار الجديدة وللفكر الخلاق. يضاف إلى ذلك كما سنرى في القسم التالي أن هناك استقلالية/ وتبعية في عالم الأفكار داخل الثقافة و"فوقها".

العيب الأكبر الذي يهدد سوسيولوجيا المعرفة هو التبسيط الحتمي/ الاختزالي الذي يعتبر المعرفة إنتاجاً مبتذلاً تصنعه آلة اجتماعية مبتذلة. بعد حتمية وضع المجتمع. (في زمان ومكان ومناخ) تسود اليوم حتمية تتعلق بالوضع داخل المجتمع. وضع طبقي أرادت الماركسية الدوغمائية أن يكون الفاصل الحاسم، وضع فئوي (الأنتليجنسيا)، وضع اجتماعي ـ مهني (سوسيولوجيا مبتذلة) أو

مظهر خارجي وهذا مصطلح نحته بانوفسكي (Panovski) وأصبح إسمنتاً مسلحاً عند بورديو (Bourdieu).

ورأينا أن كل تفسير يختزل المعرفة أو الفكر إلى حتميات سوسيولوجية يجعل المعرفة عصية على التفسير؛ فتصبح حقيقتها انتحارية لأنها تقتل فكرة الحقيقة. لا نريد هنا بتاتاً أن نهاجم الحتميات الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية. على العكس ركّزنا على الحتميات الثقافية (الطبع والتطبيع) التي هي أعمق من الحتميات السوسيولوجية المتعلقة بوضع من الأوضاع (طبقة اجتماعية، وضع اجتماعي ـ مهني ملَكة). ورأينا أن المحدِّد الثقافي يفرض نفسه ليس فقط على العقل الفردي من الخارج (التطبيع) بل من الداخل بخاصة (الطبع انطلاقاً من المبادئ التنظيمية للمعرفة ومن المسلمات والبديهيات والنماذج التفسرية والمذاهب. . . إلخ). ولكن هذا لا يتعلق بتاتاً بحتمية آلية تشبه حتمية الفيزياء الكلاسيكية والتي قد تكون مثلها أي محتومة وعصيّة على التبدّل. إنها حتمية المعيار/ والمنع وحتمية التكاثر. وفكرة التكاثر هي فكرة ذات أصل بيولوجي لا يمكن اعتبارها بديهية اجتماعية. فلكي تصبح اجتماعية يجب توضيحها وتصنيفها، وخلافاً للتكاثر الوراثي، يجب أن تتضمن في ما يتعلق بمجتمعاتنا الحديثة وحدة الثبات والتغيّر.

هذا يعني بالتالي أن المجتمع شأنه شأن الفرد لا يمكن أن يعتبر كآلة مبتذلة (محتومة آلياً) مع أن المجتمع يفرض ضوابطه ومحدداته على الأفراد ومع أن الأفراد من البشر يعانون منها ويذعنون لها في معظم الحالات. وخلافاً للآلة المبتذلة التي يمكن التنبؤ بمخارجها انطلاقاً من مداخلها، لا تؤدي عمليات التكاثر بالضرورة إلى الثبات، ولا تنتج الأسباب الاجتماعية دائماً آثارها الإرهاصية بالضرورة ولا تحترَم المعايير دائماً. ولكن انطلاقاً من عمليات اللاتحديد والتحديد

المفرط والانحراف والاستقلالية والتجديد والابتكار الفردي هناك التطورات الجديدة التي تؤدي إلى تقويض الثقافة التي منها خرجت.

صحيح أن هناك ظواهر معرفية مبتذلة وسجينة ظروف تَشَكُّلها الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية ولكن هناك أيضاً المغامرة التاريخية للمعرفة وهي مغامرة غير مبتذلة بطبيعتها. لم يكن الابتذال كاملاً وتاماً في كل مكان وفي هذا الصدد يكون التاريخ تاريخ العلاقة الضدية والتكاملية والظنية بين الابتذال واللاابتذال.

تفرض الحتمية ابتذالاً موهوماً على الواقع الاجتماعي ـ الثقافي ـ التاريخي ويتضمن بطريقة شبه ضرورية الخطأ المتعقّل الذي ينتج المدخل الموهوم لاستبذال المخرج الحقيقي. ورأينا أن ماركسية لوسيان غولدمان التي تعتبر الأعمال الفكرية كمنتجات أيديولوجية لطبقة اجتماعية قد استبذلت **خطرات** باسكال التي صارت تعبر عن نبلاء الرداء الواقعين بين مطرقة الملكية وسندان البورجوازية الصاعدة. ويدلنا هذا المثال على أننا لا نستطيع استبذال الفكر المبتكر إلا إذا أدخلنا إليه لاحقاً **قَبْلية مذهبية** (كأن نترجم كل فكرة إلى أيديولوجيا طبقية). إذا كان تطور المعرفة يمكن أن يُستنتج ويستبصر ويُنتجَ انطلاقاً من الشروط الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية، فماذا ينتظر المستبذلون كي يستنتجوا ويستبصروا وينتجوا معرفة المستقبل؟

لا يجعل استبذال المعرفة من المعرفة منتَجاً محدداً فقط بل يجعل منها منتجاً عادياً جداً. فتصبح بالتالي كل فكرة (إلاّ فكرة سوسيولوجيا المعرفة لحسن الحظ) "أيديولوجيا" أي معرفة مغلوطة تخضع بنيتها للبنى الاجتماعية ـ المهنية ويندمج إنتاجها بعمليات الإنتاج الأخرى فتصبح المعرفة قابلة للفهم انطلاقاً من المقولات الاقتصادية المتعلقة برأس المال والسوق. والحال أن لا المعلومة ولا النظرية ولا الفكر ولا الثقافة تشكل منتوجات مبتذلة لأنها على الأقل

ليست منتوجات/ منتِجة ولأنها تجسّم في داخلها البعد الاجتماعي - الاقتصادي لا يمكن أن تُختزل فيه. بيد أن الاختزال الاستبذالي لا يخشى أن يمارس على المعرفة العلمية نفسها: "الحقل العلمي هو حقل اجتماعي شأنه شأن كل الحقول بما له من علاقات قوة واحتكارات وصراعات واستراتيجيات ومصالح ومنافع" (Bourdieu, 1976, p. 89). في الصدد نفسه يزعم هاغستروم (Hagstrom, 1965) أن الحافز الأول لدى أهل العلم هو الشهرة. وتبيّن لنا الدراسات الاثنوغرافية المخبرية من جهتها كيف ينشأ "رصيد" الباحثين انطلاقاً من موقفهم أو وضعهم القانوني وانطلاقاً من صراعات الاعتراف بهم ومن النفوذ والمجد ومن المفاوضات الضرورية لتبيان الدليل ومن طقوس إدخالهم إلى البحث والجامعة. ولكننا لا نستطيع اختزال المصلحة العلمية إلى المصلحة الاقتصادية ولا اختزال إرادة البحث إلى إرادة النفوذ ولا التعطش للمعرفة إلى التعطش للسلطة. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة لبعضهم وصحيحاً بشكل جزئي للكثيرين ويجب أن يُدمج في سوسيولوجيا معقدة للعلم. ولكن لا ينبغي له أن يخفي أو يلغي الابتكار المعقد للجماعة/ للمجتمع اللذين يشكلهما أهل العلم أو تشكلهما الأفكار الثابتة والهواجس الفكرية و"الثيماتا" (المواضيع) التي تنشط أو تضلل بحثهم الخاص عن الحقيقة الموضوعية. في الحافز العلمي توجد فعلاً عقدة متغيرة ومتحركة قوامها المصلحة/ أو التجرد وفيها تكون الأبحاث عن الحقيقة والموضوعية والتبيين جزءاً منه لا يتجزأ. ويدلنا إهمال كل ما ليس له صلة بالطموحات وبالمصالح وبالأباطيل على حوافز وتصرفات المضلِلين فقط.

في ظل البراديغم السائد استبذلت القماءة العالية جداً وخليط العقلنة الهاذية والسفسطة المتقنة والفظاظة المحتومة ما هو غير مبتذل

رغم أنفه. وظهر ذلك في البيولوجيا (الحتمية الوراثية الكلية) وفي الألسنية وفي الأنثربولوجيا وعلم النفس وطبعاً في علم الاجتماع حيث مارس التصور الحتمي والمبتذل للمجتمع تعتيماً على التفاعلات المعقدة بين المجتمع/ والثقافة/ والفرد؛ وسحق كل وساطة ممكنة بين تنظيم المجتمع وتنظيم المعرفة؛ وداس كل ما كان يرتبط بالإبداع الفكري؛ وقلص النظرية والأفكار إلى أشياء ومنتوجات وأدوات صرفة.

جميع التفسيرات الحتمية والاختزالية والاستبذالية تشترك من جهة في جهل عقدة الشروط السلبية ـ المتساهلة المحبذة للمعرفة والفكر المستقلين، وتشترك من جهة أخرى في رفض غريب لفكرة الفرد الكاتب والمخترع والمبدع؛ ومن المذهل بمكان أن نرى الحقد الذي تثيره فكرة الكاتب والمخترع والمبدع لدى الكتّاب والمخترعين والمبدعين المناهضين للفردنة.

لنكرر قائلين: إن علم الاجتماع لا يمكن أن يُنظر إليه بوصف كونه تصوراً يستبعد الفرد أو يتحمله ربما إنه تصور يجب عليه أن يُشرك الفرد، ويشرحه. هنا ينبغي أن يُعترف بالفرد، وبأن الجِدة والإبداع يتحققان ويظهران انطلاقاً من مستوى الفرد ومن عقله.

وفي حين يستبعد التفسير الحتمي الاستبذالي كل تدخل ممكن في إجهاض فكرة جديدة أو خلقها، يجب الاعتراف ـ على المستوى الاجتماعي المصغر ـ بالدور المذهل للصدفة (الحظ أو التعثر الحظوة أو الفشل) الذي سيحبّذ أو يعسّر ظهور فكرة جديدة. لا نعرف سوى الأفكار التي استطاعت التعبير عن نفسها وترسّخت بالطباعة وليس الأعمال التي لم تُطبع والأفكار التي لم يعرب عنها أو التي قتلت في مهدها كما تقتل مليارات بيوض السمك في البحر.

عقدة "الحريات"

تتعارض السوسيولوجيا السلطوية مع السوسيولوجيا الليبرالية. فهذه الأخيرة تقبل بمناطق حرة داخل الحتمية الاجتماعية وخاصةً بمناطق مستقلة في ما يتعلق بالعلم؛ وترضى بالأمور المحتملة وغير اليقينية وتعترف بخصوصية فضاء عقلي وتتصور تفاعلاته مع الفضاء المادي؛ **ولكنها لا تتصور لا تعقيد هذه العلاقة ولا تعقيد الاستقلالية/ والتبعية ولا تعقيد الظاهرة المعرفية ولا تعقيد العلاقة بين المجتمع/ والثقافة/ والفرد.**

تقتضي مقاربة هذه التعقيدات ما يلي:

1) الاعتراف بالطابع المزدوج للمحدد الاجتماعي ـ الثقافي: فهو في آن إيجابي (يوصي بما يجب التفكيرُ فيه وبما يجب معرفتُه) وسلبي (يستبعد ما يجب التفكير فيه وما يجب معرفته). وهذا الطابع "السلبي" يعترف بالوجود الخفي للاحتمالي الذي لا يظهر مادياً. وفعلاً نجد أن كل منظومة مزودة بترتيب معين ـ أي بما يلغي الانحراف ـ هي منظومة تزيل الافتراضي الذي يستطيع أن يريد أو يودّ أن يوجد. والحال أن كل تطور، كما رأينا، يبدأ بوصول الافتراضي إلى الوجود ويأخذ عندئذ شكل انحراف ثم يصبح نزعة تبغي التحويل.

2) الاعتراف بمحددات متعددة أو دنيا أو بلا محددات مما يسمح بتصورات أفضل والاعتراف بإمكانيات الاستقلالية المعرفية وبتدخل عوامل الصدفة لاسيما على المستوى الفردي للاكتشافات والاختراعات والإبداعات وفي الفترات الأولى وغير اليقينية لتشكل الانحرافات.

3) الوعي بأنه لا توجد برمجية اجتماعية ـ ثقافية تتضمن قواعد تأمر/ وتتحكم بالمعرفة بل بوجود برمجية متعددة معقدة تتضمن في مجتمعاتنا قواعد مختلفة (وفق الموقع داخل الهرمية وداخل التنظيم الاجتماعي للعمل، ووفق الثقافة التي تترك فينا الأثر الأقوى، ووفق مسلمات وبديهيات هذا المذهب أو هذه الأيديولوجيا) ويمكن أن تصبح هذه البرمجيات المختلفة متعارضة ليس فقط في قلب المجتمع والثقافة بل أيضاً داخل العقل نفسه.

4) الوعي بأن كل معرفة لا تتعرض فقط لمحدد مركزية الأنا بل أيضاً لمحددات مركزية الأصل (هوية عائلية)، ومركزية العرق (هوية عرقية)، ومركزية المجتمع (هوية قومية)، ومركزية الحضارة (هوية الانتماء إلى حضارة)، وبأن هذه المحددات تستطيع أن تتنازع داخل العقل ذاته.

5) الاعتراف بالشروط التعددية ـ التحاورية ـ "الحرارية" لانطلاق المستجدات ثم لتطورها.

6) الوعي بأن المستجدات لا يمكن اختزالها منطقياً بشروط تشكلها.

7) الوعي، إذاً، بأن المعرفة والفكر والفكرة الجديدة تتشكل دائماً إمّا ضد الضغط الاجتماعي (الطبع/التطبيع) وإما في نطاق ضغط اجتماعي خفيف وإما أيضاً في نقطة تلتقي وتتحرك فيها القواعد والأوامر المتناقضة؛ ويحتاج هذا الواقع الجديد إلى ظروف اجتماعية وثقافية وغير قمعية فوراً كي لا يدمَّر، ومن ثمّ إذا تحوّل انحرافه إلى نزعة، خلقَ الظروف الاجتماعية ـ الثقافية لتطوره.

كل هذا يمكّننا من التفكير في "عقدة الحريات". لا يمكن

النظر إلى الحرية الفكرية على أنها إمكانية للتعبير فحسب. بل على أنها مفهوم يجب إضفاء الطابع الاجتماعي والثقافي والتركيبي عليه وتنشيطه حرارياً. هذه الحرية ترتبط بسياق ثقافي تعددي وتحاوري ونزاعي واضطرابي لا تقتضي فقط ظروفاً تصير تساهلية مع الوقت ولكنها تقتضي أيضاً ظروفاً دينامية (أزمات اضطرابات، نزاعات في الأفكار ورؤى العالم).

كما في العالم الفيزيائي لا تكون الدينامية الحرارية لعالَم الأفكار خصبة ومنتجة وخلاقة إلا في حدود معينة ولا يمكن تحديد هذه العقبات مسبقاً. وأمام هذه الحدود لا يوجد "حساء معرفي" وخلفها يصبح الاضطراب مبعثراً أو انفجارياً. لا نستطيع تحديد حرارة فكرية مثالية لاسيما وأنه لا يوجد أي مقياس حرارة مناسب. ولكن كما تعيش حياة الفكر الحقيقية حسب حرارة تدميره الخاص كذلك **لا تعيش حياة الحساء الثقافي الحقيقية إلا عندما تغلي حرارتها.**

إذا استطعنا أن نتصور تعقّد الحريات استطعنا أن نفهم أن الثقافة هي تحرير للمعرفة وللفكر واعتقال لهما في آن. تسجننا الثقافة في مركزية إثنية ـ اجتماعية، وفي الهنا والآن اللذين لها، وفي أوامرها ونواهيها، وفي معاييرها وتطبيعاتها، وفي اختزالاتها وتعتيماتها، وفي معتقداتها واحتراساتها، وفي حقائقها وأخطائها. ولكن الثقافة في ذات الوقت تقدم لنا لغة ومعرفة وعلماً وتواصلاً وإمكانية للتبادلات والتحققات والتفنيدات. وعندما تتضمن التعددية التحاورية والانفتاح على الثقافات الأخرى والمعارف الخارجية تمكّننا من التحرر جزئياً من إكراهاتها وتعتيماتها. مع تنامي الثقافة يتنامى المصطنع والتافه في فضاء الفكر؛ ويتكاثر ألف طبع صغير محلي وسفسطائي لدى ألف متحذلق ومتكلف؛ فتستقر "غباوة كبرى" في الطبقات العليا [من المجتمع]؛ فيستفحل التجريد وينداح الحساب الرياضي فيحجبا

الواقع الذي كان من المفترض أن يترجماه[1]؛ ولكن في ذات الوقت تنمو وتتزايد الثغرات التي تتيح شتى ضروب الاستقلالية والحرية وتتمكن من طرح المشاكل الأساسية والكونية حتى وإن بقيت هذه المشاكل ـ بضغط من التفاهات و"الغباوات" الكبرى ـ محصورة في أوساط أقلية منحرفة.

المركّب الاجتماعي العابر ـ والأكبر - والأعظم ـ والأوسط - والأصغر

أخيراً إذا انطلقنا من المساحات الشاسعة للحضارة ومن الحقبات التاريخية الطويلة والبطيئة وإذا توجهنا نحو الأفراد "هنا والآن" وإذا استعرضنا المجتمع والثقافة وفروعها وإذا نظرنا إلى الإكليريكيين (من الجامعيين والمثقفين. . . إلخ، راجع الفصل الثالث) يجب أن نعي مركّب (الاجتماعي ـ العابر ـ والأكبر ـ والأعظم ـ والأوسط ـ والأصغر) شروط الفكر والمعرفة التي تتدخّل فيها هذه العناصر والمستويات العديدة.

وفعلاً يجب ألا ننبهر بالمجتمع/ وبالأمة وحدهما مما يؤدي إلى تغييب أوسع وأضيق الأسيقة التي تغذي الأفكار والمعرفة. يجب أيضاً أن ننظر في "فضاءات الحضارة" (المساحات العابرة للمجتمعات) التي تتضمن تقاليد ثقافية عريقة (يونانية ـ لاتينية ـ يهودية - مسيحية في ما يتعلق بالحضارة الأوروبية). ويجب ألا ننسى أيضاً أن كل فكرة وكل تصور يندرجان في باراديغمات وترسيمات المعقولية التي تتجاوز حدود التاريخ، والتي غذت عدداً من التيارات الفكرية العريقة والعتيقة.

---

(1) كان سوروكين (Sorokin) (1959)، في "المحاصصة الحجابية" في علم الاجتماع، قد استنكر، ليس فقط العلموية الزائفة، وإنما أيضاً استبعاد الظواهر الأهمّ التي لا تخضع للقياس.

وهكذا تشكلت الأزمنة المديدة والمتدفقة والجليلة للتقاليد الدينية والفكرية الكبرى. وكانت تلك الأزمنة تتعرض للتبدلات والتطورات التي ارتبطت بإيقاعات اجتماعية ـ تاريخية عميقة عدّلتها الأحداث والحوادث: وهكذا استمرت المسيحية وهي تتطور وتنفصل وتُصلح نفسها ثم تتصدى لهذا الإصلاح وتعصرن نفسها وتتطرف... إلخ. وأثارت ترسيمات المعقولية كالمثالية والإيمان الفلسفي بالله والمادية والفيثاغورية (التفسير من طريق الأرقام)... إلخ. أثارت خلال القرون عودات نظرية متجددة نوعاً ما.

الزمن التاريخي (بالمعنى الدقيق للكلمة) زمن الأحداث السياسية والأزمات والنزاعات والحروب والاستيلاء المتكرر على السلطة والثورات وأشكال التصدي لها يستطيع أن يتدخل في المسار الثقافي المديد والمتوسط فيحبّذ الانفتاح أو على العكس يمنع إمكانيات الازدهار ويحرف مسارات التطور ويعززها عن غير قصد أثناء عرقلتها. ولكن المسار الثقافي الطويل قد لا يشعر بالتقلبات والإرادات السياسية: وهكذا نرى نوعاً ما وجزئياً أن تطور الأفكار والفلسفة والعلم يتبع مساراً لا يمكن تبديله أو هدمه بعمق إذا نجحت سلطة شمولية جديدة وثورة دينية جديدة (وهما ممكنتان فعلاً) في القضاء المبرم على المفكرين وفي إتلاف مؤلفاتهم. ولكننا اليوم نرى أن ستالين، مع أنه دمر عدداً مذهلاً من الحيوات والمؤلفات، لم يستطع أن يدمّر فكرة واحدة. الأفكار المطاردة اختبأت ودخلت في سبات وظهرت كلها من جديد مع الثورة المناهضة للشمولية.

داخل التطور الثقافي تبرز أحداث تتمثل بالاكتشافات والاختراعات والإبداعات وتبقى بعض الأحداث في الظل قبل أن تخصِّب وتخصَّب كما حدث في اكتشاف مندل (Mendel) للجينات

(المورِّثات). وعلى النقيض هناك أحداث أخرى كاكتشاف بلانك (Planck) للكوانتات تطلق بسرعة ثورات في الفكر ذات نتائج جذرية.

باختصار، إذاً، وانطلاقاً من نماذج أصلية عريقة، تتطور تقاليد ثقافية كبرى وتنضب أو تتغير فتبتعد أو تتناغم مع وتائر وحقبات لزمن اجتماعي تطوري أقل تباطؤاً وتتعرض لأشكال من التسارع والإبطاء والتعديل والتدمير يحدثها زمن سياسي بامتياز من جهة، وتنجم من جهة أخرى عن الاكتشافات والتجديدات والإبداعات المعرفية بامتياز.

وهكذا نرى أن مغامرة المعرفة تخضع لترتيبات متغيرة وغير مؤكدة ولاعتبارات زمنية متفاوتة.

لذا ينبغي علينا هنا أيضاً أن نُعرض عن كل حتمية تبسيطية تسجن المعرفة في الـ "هنا والآن" الخاصة بآلة اجتماعية مبتذلة تجهل الجدليات القائمة بين التقاليد الثقافية والتطورات الاجتماعية - الاقتصادية البعيدة المدى وتجهل الحوادث الخارجية والأحداث الداخلية التي تؤثر في مصير المعرفة. ولاحظ كويري (Koyre) قائلاً: "إن مدينة فلورنسا لا تشرح غاليليه". لا نستطيع أن "نفسّر" غاليليه بل نستطيع أن نفهمه في المصير المركب والتحاوري والمتحرك للنهضة الأوروبية التي أطلقتها فلورنسا والتي أبرزت فلورنسا.

يضاف إلى ذلك أنه ينبغي علينا الآن ومستقبلاً أن نعتبر السياق ("الاجتماعي الأكبر والعابر") لشق التفاعلات الخاصة بعصرنا الكوكبي التي راحت تشكل الفضاء البيئي للمعارف والأفكار.

خيار الاستبذال

لا يقتصر الأمر على الاعتراف بالتحدي الذي يرفعه التعقيد في وجه سوسيولوجيا المعرفة فحسب بل يجب أيضاً (بالإضافة إلى

الاهتمام بالأفعال البينية وذات المفعول الرجعي وبالجدليات والتحاورات واللايقينيات والاحتمالات وشتى المحددات واللامحددات والاكتشافات والتجديدات والإبداعات) السعي إلى وضع مبادئ للمعقولية تناسب هذا التعقيد. هنا نجد من جديد المبادئ التي تشكلت وصيغت أثناء وضع هذا الكتاب: أي المبادئ التجسيمية والتكرارية ومبادئ التنظيم البيئي الذاتي.

1) المبدأ التجسيمي

بإيجاز لنتذكّر بالمبدأ التجسيمي (*La méthode* 3, 1, pp. 101-103): الجزء ليس فقط في الكل لأن الكل نفسه حاضر على نحو ما في الجزء الذي هو قسم منه.

وهكذا، فإن المجتمع والثقافة موجودان كـ "كل" في المعرفة وفي العقول العارفة. ولأن تنظيم الدولة القومية موجود في الأسطورة الجماعية التي يلتحم بها فهو موجود أيضاً في التنظيم الجامعي والتقني ـ البيروقراطي للعلم.

يضاف إلى ذلك أن التنظيم الاجتماعي ـ الثقافي يحتل في كل عقل حيّزاً يفرض فيه أوامره ومعاييره ومحرّماته، وهو أيضاً بمثابة منارة تراقب نشاطاته. ولكن هذا الوجود كأنا أعلى للـ "كل" في العقول المفردة هو أكثر تعقيداً من التجسيم الفيزيائي: ذلك أن العقول خاضعة فيه بطرق متباينة وبعضها يستطيع أن يحبّذ المنارة والحيّز. وفي المجتمعات المعقدة التي تحتوي على تعدديات وتعارضات (اجتماعية وسياسية وثقافية) تستطيع هذه التعارضات أن تتجابه داخل العقل نفسه فتخلق فيه نزاعاً داخلياً وقيداً مزدوجاً وأزمة وبحثاً. **وهكذا فإن ما يكون حاضراً في العقل الفردي لا يكون فقط كلاً إخضاعياً بل يكون ربما أيضاً كلاً تعقيدياً.**

2) المبدأ التكراري

إن النتائج والآثار التي تحدثها عملية تكرارية تشارك في استيلاد هذه العملية وتسبيبها.

كما رأينا في الفصل الأول من هذا الجزء ليست المعرفة مجرد "إنتاج": ذلك إنها تتمتع بإمكانات توليدية ـ تنظيمية ليس فقط على مستوى البراديغمات والبديهيات والمسلمات والترسيمات والمفاهيم والنظريات بل أيضاً على مستوى المعلومات(*La méthode* 1, pp. 317-333). يضاف إلى ذلك أنها نشيطة وموجودة في الإنتاج الذاتي المستمر للمجتمع الذي يتم عبر التفاعلات بين الأفراد وهي تفاعلات تتضمن دائماً بعداً معرفياً. أخيراً كما سنرى يشكل عالم الأساطير والأفكار فضاء فكرياً مستقلاً نسبياً وتنتجه التفاعلات الاجتماعية/ الثقافية وهذا الفضاء الفكري ضروري للإنتاج الذاتي لكل مجتمع إنساني.

3) مبدأ التنظيم البيئي - الذاتي

لقد عارضْنا عند وجوب الاختيار بين تصور الاستقلال لا بل سيادة الأفكار والتصور الذي يخضعها تماماً للمجتمعات الاجتماعية إمكانية استقلالية/تبعية ليس فقط للأفراد العارفين وإنما أيضاً للمعارف نفسها. عندئذ هل سيسري مبدأ التنظيم البيئي ـ الذاتي (*La méthode* 2, pp. 65-69) الصالح للأفراد وللجماعات على الأفكار والمعارف؟ هل يوجد مع ذلك تنظيم بيئي ـ ذاتي للمنظومات الفكرية نفسها (نظريات، مذاهب، أيديولوجيات، ميثولوجيات)؟ سنتصدى لهذه المشكلة مباشرة في الجزء التالي عندما سنتناول فضاء الأشياء العقلية أو فضاء العقل. ولكننا منذ الآن نقدم الأطروحة القائلة بأن المنظومة الفكرية تتمتع باستقلالية نسبية داخل المجتمعات المعقدة

التي توجد فيها تعدديات/ وتحاوريات ثقافية والقائلة بأن بيئة هذه المنظومات الفكرية التي تشكلها الثقافة والمجتمع والأفراد أنفسهم (الذين يغذونها كلٌ على طريقته) تستطيع أن تُعتبر منظومتَهم البيئية. وهكذا عندما يوجد تنظيم بيئي ذاتي ومبدأ تجسيمي تكراري تزول الحتمية الآلية والتدبير المبتذل والسببية الواحدة المنحى ونزعة الاختزال الفظ.

الشروط الاجتماعية للموضوعية ولأشكلة الحقيقة

الموضوعية هي أكثر الأمور انتشاراً وندرة في آن. إذا كانت المعرفة الموضوعية هي المعرفة الملائمة للوقائع والأحداث والمعطيات وهي معرفة المزايا التي تتأتى للأشياء وهي معرفة العلاقات التي يمكن أن توجد بين نوعين من الأحداث أو أكثر وهي التنبؤ الصحيح بالتصرفات في ظروف محددة عندئذ نقول: هناك معرفة موضوعية لدى الحيوانات؛ وهذه المعرفة تطورت كثيراً أثناء عملية الأنسنة وفتح الخطاب والفكرة والنظرية والتقنية والعلم أخيراً لدى الإنسان حقلاً جديداً ولامحدوداً للمعرفة الموضوعية. وتأسست هذه المعرفة الموضوعية على الملاحظة/ والتحقق وعلى النشاط العملي/ والتقني. وعلى الاتصالات/ والمجابهات بين الشركاء كما تأسست على الذاكرة الشخصية والمعرفة الجماعية. المدهش أن تطور المعرفة الموضوعية تماشى مع تطور هائل في المعرفة الرمزية ـ الأسطورية ـ الدينية مما خلق تشويشاً لدى الأجيال الأولى لعلماء الأنثروبولوجيا إذ ظنوا أن الفكر الرمزي ـ الأسطوري لا يسعه إلا منع المعرفة الموضوعية. وفعلاً نستطيع أن نقول مع **إلكنّا** (Elkanna) إن كل مجتمع بشري بما فيه المجتمع العتيق يحتوي على معرفة موضوعية وفكر تجريبي/ عقلي.

ما كان ومازال ظاهرة نادرة هو الموضوعية العلمية الخالصة:

ذلك أن العلم بحد ذاته لم يبرز إلا في مرحلة متأخرة من التاريخ الغربي، وفي ظروف خاصة جداً، وأنه لا يغطي إلا جانباً من حقل المعرفة. الموضوعية العلمية لها مستوى يختلف عن مستوى المعارف الموضوعية: فلا تنجم فقط عن التحقق الممنهج للنظريات، ولا من المراقبة الدقيقة للمعطيات وللعلاقات القائمة بين المعطيات. إنها تنجم عن العلاقة الجوهرية بين النظريات العلمية وبين المعطيات/ العلاقات الموضوعية. النظريات العلمية هي كذا لأنها لا تريد أن تكشف بوسائل منطقية إلا المعطيات والوقائع والعلاقات الموضوعية التي يمكن أن تكون موضوعية. هنا يتم الفصل الحاسم بين النظريات العلمية والأساطير والمعتقدات والفلسفات والأحكام القيمية. **وهذا لا يعني بتاتاً كما اعتقد** الناس طويلاً أن النظريات العلمية موضوعية، هذا يعني أنها تتأسس وتنطبق على معطيات/ علاقات موضوعية في حين أن المنظومات الفكرية الأخرى تتأسس على حدوس وكشوف وخيارات لا تُدحض/ وقابلة للتحقق؛ وهذه الحدوس والخيارات موجودة في عقول أهل العلم وفي صميم نظرياتهم (راجع الجزء الثالث الفصل الثالث)، ولكن الموضوعية ما قبل العلمية تُبنى انطلاقاً من الممارسة التقنية ومن التواصل/ التجابه ومن اللجوء إلى الذاكرة الفردية والجماعية. وكان على الموضوعية العلمية أن تنشئ ممارستها الخاصة (التجريب/ المراقبة مع اللجوء إلى الأدوات المناسبة) وطريقة تواصلها الخاص وذاكرتها الخاصة وجماعتها/ مجتمعها الخاص.

الموضوعية، الحقيقة، الخطأ

على كل حال لا تتلاشى مشكلة الخطأ والحقيقة في مشكلة الموضوعية. وهكذا كانت نظرية مركزية الأرض نظرية خاطئة ترتكز على ملاحظات وعلاقات موضوعية. وكما أثبت بوبر (Popper)

بشكل حاسم، في نظرنا، لا توجد أية نظرية علمية تمتلك الحقيقة النظرية بشكل مؤكد مع أنها تمتلك حقائق موضوعية مؤكدة. العلم يجلب الموضوعية والتحقق ودحض الأخطاء ويقدّم حقائق موضوعية جزئية ومحلية لا بل إقليمية ولكنه لا يقدم الحقيقة المطلقة (*La méthode 3*, .1, pp. 133-138).

إن الشروط التعددية/ التحاورية/ "الساخنة" التي، كما رأينا، تناسب استقلالية المعرفة وتطورها، وتناسب هي أيضاً التحقق والتفنيد؛ وتؤيد بالتالي مقاومة الأخطاء كما تؤيد استراتيجيا الأفكار والبحث عن الحقيقة وتتحاور مع ما هو غير مؤكد وغير معروف كما تتحاور مع سر الواقع. بخلاف ذلك، نرى أن التزمت الثقافي والمذاهب المتكتلة والاحتكارية والطبعات والتطبيعات التي لا تشوبها أية ثغرة هي في فضاءاتها لا تناسب كثيراً تجاوز الأخطاء وتطور الموضوعية. لا أريد أن أقول إن كل فكرة أرثوذكسية هي بطبيعتها خاطئة لا بل أظن أن الأرثوذكسيات الدينية الكبرى تتضمن معارف عميقة تندرج في نهج من التفكير الرمزي ـ الأسطوري؛ ولا أقول إنه يستحيل التوصل إلى معارف وجيهة في الثقافات المتزمتة و"الباردة"، أريد أن أقول أساساً إن إمكانات التصدي للأخطاء على مستوى الأفكار، وإن عمليات البحث عن الحقيقة وإشكالياتها مرتبطة بالتعدديات والتحاوريات والانفتاحات الثقافية.

هل يمكننا المضي قدماً في "سوسيولوجيا الحقيقة"؟ نعم بشرط ألا نضع مفهوم الحقيقة داخل النظرية والمذهب والفكرة بل داخل الإشكالية. هذا لا يعني أننا نتساءل إن كانت هناك مواقف تنتج "أفكاراً صحيحة" بل إن كانت هناك مواقف يمكن أن تُطرح فيها وتُناقش مشكلات "حقيقية" أي المشاكل الأساسية المتعلقة بطبيعة الإنسان والمجتمع والعالم والله والعدالة ومشكلة الحقيقة تحديداً...

بالتالي يجب أن نتساءل إن كانت هناك مواقف تؤيد ـ في "الهنا والآن" الاجتماعي والتاريخي الفرد ـ بروز أفكار ترقى إلى هذه المشاكل الأساسية علماً بأن هذه المشاكل الأساسية جذرية وكونية تحديداً وهنا نتكلم عن الأفكار التي ـ ببلوغها تجذراً وكونيةً معينين ـ تصبح متجاوزة للمجتمع والتاريخ.

الشروط الفريدة للكونية والشروط غير اليقينية للتجذّر

الشروط الفريدة التي تحبّذ تجاوز الرؤى المحلية والمؤقتة والمتمحورة على العرق تتكون من خلال عمليات الانفتاح/ والتبادل مع الأفكار الوافدة من ثقافات أجنبية ذلك أن عمليات الانفتاح/ والتبادل تخلق شروطاً مناسبة للنظير النقدي في الأفكار الداخلية ومناسبة في ذات الوقت للبحث عن الحقائق التي تتجاوز أرجحية "الهنا والآن". بيد أن الكوني لا يجلب معه بالضرورة حقيقة تعلو على حقيقة "الهنا والآن". وهكذا يصبح "الكوني المجرد" غافلاً عن حقائق "الهنا والآن" دون أن يبلغ مع ذلك شيئاً آخر غير ظل الكوني. لا بل تستطيع الكونية أن تطرح أنواعاً جديدة من الوهم (وهم الظن بتملك معيار الكوني) ونوعاً جديداً من الخطأ (فقدان ملامسة الواقع وتفرده). هناك كونيتان: كونية عامة ومجردة وكونية تبغي التعرف على الفريد والمختلف "والهنا والآن". (يجب ألا ننسى أن الكون ملموس وفريد ومختلف).

في ما يتعلق بالتجذّر يجب أن نميّز ربما تجذرين: أحدهما "معرفي" والآخر "فلسفي".

التجذر المعرفي هو تجذر فكر يتفحص وينتقد أسسه ومبادءه وبناه ويضع نقاط استفهام ليس فقط على الحقائق المؤسسة المضمونة بل أيضاً على إمكانية الوصول إلى الحقيقة.

التجذر الفلسفي هو تجذر تساؤلي يتناول مشكلة الكائن، وإمكانية المعرفة، ومعرفة الذات والعلاقات القائمة بين الفكرة والواقع وعقل العالم ويتناول أيضاً طبيعة العلاقة الاجتماعية. مثل هذه التساؤلات لا تكون متجذرة إلا بواسطة العقول المبتكرة التي عُرفت في ما بعد، بأنها تعود ربما "لمفكرين كبار". هل يمكن أن نفكر في الشروط الثقافية التي ستسمح لهذه الأفكار الجذرية بأن تتمكن من التشكل والتعبير عن الذات، ومن الانتشار، ولو بشكل محدود؟ علينا أولاً أن نلاحظ أن المسائل الأساسية للوضع البشري في العالم ولمعنى الحياة ـ إذا لم تطرح بشكل علني فيه ـ تجد أجوبتها في جميع الأساطير وفي جميع الحضارات. يجب أن نلاحظ أيضاً أن تجذير هذه المسائل يمكن أن يتم داخل جماعات تحبّ التأمل، جماعات مغلقة بالنسبة "للقرن" ويمكن أن يندرج في عدد من التقاليد الدينية (الهندوسية، البوذية، اليهودية، المسيحية، الإسلام).

يجب أن نضيف ما يلي: التجذر ليس موضع تشكيك فقط؛ إنه أيضاً عودة إلى الينابيع؛ عندما يتوغل في العمق يسائل من جديد أفكار الأصول الأولى الفلسفية منها (الفلاسفة الذين سبقوا سقراط) والدينية (الفيداس(*) (Vedas) والأوبانيشاد(**) (Upanishad) (وقصص الجنس)). ويعيد الصلة بالمبدأ الأصلي والعنصر الأنثروبولوجي ـ البيولوجي الأول في كل معرفة ولم يكن الفكر الأسطوري والفكر العقلي قد انفصلا عنهما بعد. وفي هذا المعنى تقريباً قلت في السابق

(*) معارف، اسم يطلق في الهند على الكتب الأربعة التي أوحتها الآلهة للحكماء الأقدمين والتي تشتمل كامل الحكمة الإلهية، وهي الكتب المقدسة للهندوس، ويجب على الهندوسي أن يؤمن بأصلها الإلهي.

(**) كتب المطابقات، نصوص فلسفية هندية قديمة، يبلغ عددها 108 نصوص، ولها شروحات وتفاسير جمّة.

إن "جميع الأرثوذكسيات الدينية تتضمن معتقدات عميقة".

صحيح أنني لا أؤمن بتاتاً بمتانة تراث كبير واحد يضم الكنز الأصلي لحقائق البشرية. ولكنني أؤمن بأن تجذر الفكر يتضمن رسوخاً عميقاً في بشرية الإنسان وأنه يحدث تقاطعاً هائلاً بين الماضي الأكثر تأصيلاً وتوليداً (وهو الأرخي في اليونانية أو البدء) وبين أعمق أعماق حقل المستقبل. وبهذا المعنى نستطيع أن نفسّر ما قاله فرناندو باسوا (Fernando Passoa): "الجِدة الحقيقة المستدامة هي الجِدة التي استعادت جميع خيوط التراث ونسجتها في صورة لم يستطع التراث أن ينسجها. الأفكار الأساسية للعبقرية قديمة قدم أساس العبقرية أي وجود البشرية. كل إنسان عبقري يستعيد الرداء القديم البالي الذي تباعدت خيوطه" كتاب **إروستراتوس**(*) (*Erostratus*).

ولكن مشاكل التجذر لا تُطرح علانية كمشاكل إلا في الظروف التحاورية/ التعددية التي تمكّن من التقاء الإيعازات المتناقضة داخل العقل بالذات ومن التعبير عن الانحرافات داخل المعايير المعرفية. فضلاً عن ذلك يجب التأكيد على أن المفكرين الجذريين كسقراط وديكارت وكَنْت وماركس ونيتشه عاشوا المشاكل الكبرى الناجمة عن قصور ثقافتهم الذي يمكن أن يكون طرفياً في هذه الثقافة؛ يمكنهم أن يكونوا في القرن وخارجه في آن. ونستطيع أن ندرجهم استعادياً في تاريخ الفكر، ولكننا لا نستطيع أن نتكلم بدقة عن فكر جذري

(*) فرناندو بيسوا (1888-1935) شاعر وناقد برتغالي (ليشبونة) أسهم في تحديث الأدب البرتغالي، وركّز على فكرة الالتزام، في عصر الديكتاتوريات والحروب. وصدر كتابه **إروستراتوس** عام 1966، وعنوانه مأخوذ من ذلك الرجل الأفسسي الذي كان يبحث عن الشهرة، فأحرق معبد الإلهة أرتميس (عام 356) (وهو من عجائب الدنيا السبع)، فحوكم بالموت حرقاً.

في موقع اجتماعي ـ ثقافي ـ تاريخي. على كل حال لا تستطيع المقاربة السوسيولوجية أن تحدد التجذر وإنما الشروط التي تجعل صياغته العامة ممكنة؛ تستطيع أن تلمح هذه المقاربة هالةً غامضة وغير مؤكدة ومحيرة تحيط بعقل مستقل يفكر ـ وهو يتجاوز الطبع ـ في شرطه الخاص ويخلق فكره الخاص.

يستطيع التجذران أن يؤديا إلى الريبية والنسبية لا بل إلى العدمية التي هي وعي بغياب جميع الأسس التي تصادق على المعرفة وتبرر الفعل. ولكن العدمية تدمّر تجذرها الخاص أي أنها تفضي إلى التكافؤ بين اللاشيء والكل، وفي هذا التكافؤ تخسر كل طاقة. يضاف إلى ذلك أن العدمية تخلق نوعاً من الفراغ الذي يستدعي عودة المعتقدات التي طردتها. وهكذا يعود الإيمان الديني الذي سبق للعدمية أن بدّدته، مع العلم أنه هو وحده قادر على تبديد العدمية بتجذير الحقيقة من جديد بإرسائها على صخرة وحي وبداهة يتجاوزان جميع الأدلة العقلية. ويشكل التجذير المجدد دائماً دواء للنسبية والريبية. وهكذا تكون مواقف العدمية غير ثابتة وغير مؤكدة وتخلق الظروف لتعود مظفرة المعتقدات المرتبطة بالهوية العرقية والوطنية والدينية.

هذا يعني عدم الاستقرار والضدية في التجذير، ذلك أن هذا التجذير، قد يتفسخ في عزّ اكتماله وقد يؤدي إلى تراجعات فكرية. ولكنه في المقابل يكون شرطاً ملزماً لمراجعةٍ وإعادة بناء أمرين أساسيّين لمبادئ الفكر وبناه من جهة، وللنهل من منابع الفكر من جهة أخرى. إذا لم تكن هناك "حقيقة" ولا تقدم فكري ناجمان عن التجذر، يمكّن التجذر مع ذلك من أن المشاكل الأساسية المكتشفة في الفكر والمعرفة ليست فقط مشاكل تتعلق بالموضوعية والكونية وإنما هي مشاكل جذرية تتعلق بالتنظيم العميق لكل معرفة ولكل فكر.

يتصدى "عمق" الفكر للأعمال الأنثروبولوجية ـ البدئية وللأعماق التاريخية ـ الاجتماعية ـ العابرة التي تجعل الواقع والإشكالية في "الهناك والآن". وهذا البروز يتجاوز حدود "الهناك والآن" ويعبر القرون والأمكنة. ولكن الأفكار والخطرات بتجاوزها القرون والأمكنة تأتي لتنحفر وتتجذر وتتشكل في "هناك والآن" جديدين. وهكذا تأتي عصرنة المفكرين الكبار عبر الحقب المختلفة من أنهم عالجوا مشكلة تتعلق بالبشر في شتى العصور مع أنها تعرضت لقراءات خاصة في كل عصر.

حول الحقيقة: محدّدات/ وانفتاحات

لنهملْ إمكانية وجود سوسيولوجيا قادرة على نبش الحقيقة أو الخطأ في نظرية أو فكرة أو معرفة ما انطلاقاً من السمات التاريخية ـ الاجتماعية ـ الثقافية. وهكذا نرى:

1) أن التاريخية والحيثية و"الهناك والآن" التي تتيح وتحبذ بروز أو نجاح فكرة من الأفكار لا تعني أن هذه الفكرة صحيحة أو خاطئة.

2) أن الشروط التقعيدية (تطبيع طبع) لا تفرض أفكاراً خاطئة بالضرورة.

3) أن شروط الإباحة تحبذ تطوير السجال النقدي وتنافس الأفكار والحجج وتحبذ استقلالية العقول ومقاومة الخطأ. ولكن الأفكار التي تبرز من شروط الإباحة ليست صحيحة بالضرورة.

4) أن بعض الشروط الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية تحبّذ تطور الموضوعية والكونية والتجذر. ولكن شروط الموضوعية ليست بحد ذاتها هي شروط التجذر ذلك أن الحرص على الموضوعية قد

يخنق التفكير لأنه قادر على تجذير المشاكل، ولأن التجذّر ـ على النقيض من ذلك ـ قد يخنق الحرص على الموضوعية. وهكذا نرى أن المباعدة بين العلم والفلسفة قد أخّرت داخل الوعي العلمي ومازالت تؤخر اندلاع أزمة في أسس المعرفة في حين أن هذه الأزمة تنخر الفكر الفلسفي وبسبب هذه المباعدة مازال الفكر الفلسفي خائر القوى أمام مواجهة الموضوعية.

5) أن كل ما يحبّذ الكونية لا يحبّذ التجذر بالضرورة والعكس صحيح. يضاف إلى ذلك أن أشكال التجذر التي ذكرناها لا تتطابق بالضرورة.

6) أننا نستطيع أخيراً أن نحدد الشروط التي تحبذ مقاومة الخطأ ولكن دون أن نجد الحقيقة في ذلك.

هنا نصل إلى الفكرة الأساسية التالية: مهما كانت سوسيولوجيا المعرفة مركّبة وغنية وتلقي الأضواء على الشروط المناسبة لتطوير المعرفة، فإنها تبقى غير مؤكدة لتحديد حقيقة المعرفة، ويجعلها تعقيدها وغناها وتبيانها تدرك هذا اللايقين فعلاً.

نكرر أننا نستطيع مع ذلك إدراك الشروط الاجتماعية ـ الثقافية التي يمكن أن تنطلق منها أشكال الاستقلالية الفكرية والمشاكل "الحقيقية" المتعلقة بالوضع البشري وشروط المعرفة البشرية. لا توجد، إذاً، إمكانية لسوسيولوجيا المعرفة بل لسوسيولوجيا شروط البحث عن المعرفة وشروط اندلاع المشاكل الحقيقية. ولكننا لا نستطيع أن نحدد ظهور الإجابات "الحقيقية" الممكنة. بكلام آخر لا نستطيع أن نتصور إلا شروطاً مناسبة غامضة لإمكانات الحقيقة في ما يتعلق برؤى العالم والفلسفات والنظريات لنقل: لا يوجد مبدأ اختيار طبيعي أو ثقافي يكون لصالح الحقيقة.

السوسيولوجيا المركّبة للمعرفة وأنثروبولوجيا المعرفة تحثاننا على الحذر من نزوعنا المتجدد باستمرار إلى المثالية (امتلاك الواقع عن طريق الفكر) وإلى العقلنة (سجن الحقيقة في نظام متماسك) وإلى التبسيط (اختزال وفصل) وإلى المركزية العرقية ـ الاجتماعية وإلى الاندماج في المعاصرة. وتدعونا أيضاً إلى الوعي المستمر بأن المشكلة الكبرى ـ بشتى أشكالها وأزمانها ـ التي تُطرح على نهجنا في المعرفة هي التحدي المستمر لتعقّد عالمنا الذي نسعى إلى فهمه.

الفصل الخامس

السوسيولوجيا الذاتية ــ التجاوزية ــ التعقيدية

ها نحن من جديد نواجه المشكلة الدائمة التي أدى إليها بحثنا: هل تستطيع أفكارنا أن تنجو ليس فقط من مركزية الأنا الشخصية وإنما أيضاً من المركزية الاجتماعية ـ الإثنية ـ الزمنية التي تسجننا في مجتمع وزمن معينين؟ هل تستطيع أن تنجو من الطبع المتحيِّز والخاص والمناصِر الذي تفرضه كل ثقافة؟ هل تستطيع أن تتخلص من النماذج الشارحة والمبادئ الأولية التي تسيّر كل معرفة بشكل خفي وحاسم؟

لنكرز قائلين: كما أن التنظيم الدماغي البيولوجي يشق الطريق للمعرفة ويفرض عليه في الوقت نفسه ضوابط تحبس المعرفة وتحدّ منها، كذلك التنظيم الاجتماعي ـ الثقافي الذي عندما يفرض ضوابطه الخاصة ومركزيته الاجتماعية التي تحبس المعرفة وتحد منها، يفتح ذاكرته ولغته ومنطقه على المعرفة والفكر ويفتح بذلك الذكريات والتقاليد والمفاهيم والمقولات والأفكار والنظريات ورؤى العالم والحوارات والإثباتات والنقاشات والتأملات وأشكال الوعي... ونلتقي مرة أخرى بالعقدة الغوردية بين الانغلاق والانفتاح والتحديد والإخصاب.

يمكن تجاوز الحزام الأول من التحديدات الحسية في بعضها والزمكانية في بعضها الآخر. فالأجهزة البصرية والسمعية وغيرها تتيح لحواسنا أن تدرك ما يتجاوز حدودها الطبيعية. على أية حال إن استعدادات الفكر تسبق وتتجاوز المعطيات الحسية ويستطيع العقل ـ انطلاقاً من المؤشرات الحسية طبعاً ـ أن يتصور ما يفلت من الحواس. يضاف إلى ذلك أن كل عقل، وإن كان محصوراً بالأنا و"بالهنا والآن"، يستطيع في بعض الظروف أن ينفتح على الآخر والهناك والماضي والمستقبل. التبادلات والاتصالات التي تتم مع الثقافات الأخرى والغوص في الماضي التاريخي الذي أضحى جزءاً مما سبق تاريخ البشرية والحياة والأرض والكون تمكّننا من الانفتاح السريع جداً على حقل المعرفة وبالتالي من تجاوز مركزيات الأنا والمجتمع وإضفاء طابع النسبية علينا.

باختصار نقول: إذا لم تتخلص أية معرفة من شروط تشكّلها الثقافية والاجتماعية والتاريخية، فإن بعض هذه الشروط تستطيع أن تحبّذ استقلالية الفكر وموضوعيته وكونيته وأن تمكّن من الانفتاحات التي تتجاوز الانفتاحات الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

لذا (كما رأينا):

ـ فإن محدّد "الهنا والآن" لا يترادف بالضرورة مع الوهم والخطأ.

ـ كذلك توجد شروط اجتماعية ـ ثقافية تحبّذ تحرّي الأخطاء وتحبذ بالتالي البحث عن الحقيقة.

ـ ويمكن المعرفة التي ترقى إلى الموضوعية والكونية والتجذر أن تتجاوز شروط تشكلها في "الهنا والآن".

ـ هناك إمكانية لطرح ومناقشة عدد من "المسائل الحقيقية".

ـ يستطيع المرء أن ينظر في معرفته وفكرته ومبادئه وثقافته وزمانه انطلاقاً من معارف وأفكار ومبادئ وثقافات وأزمنة أخرى.

في نهاية المطاف لا يستطيع الفكر المقيد بثقافة أن يتحرر إلا عن طريق الثقافة.

السوسيولوجيا المعقدة للمعرفة لا تسجن هذه المعرفة في محددات "الهنا والآن"؛ وتمكّننا من أن نتصور أن عدداً من المعارف تستطيع أن تجتاز الأزمنة والأمكنة فتتجاوز بالتالي حدود التاريخ والسوسيولوجيا؛ وتمكّننا من أن نتصوّر أن بعض المعارف التي تندرج في رؤية خاصة مرتبطة بـ "الهنا والآن" تستطيع أن تبحث بل تتصور رؤية متطورة تتجاوز رؤية الاندراج وتتيح التفكير في ذاتها وتضفي طابع النسبية عليها.

وبذلك تكسب السوسيولوجيا استقلالية ممكنة تتمتع بها المعارف بشروط مناسبة أشرنا إليها وتستطيع أن تصبو إلى الموضوعية والكونية والتجذر. فتغدو معرفة سوسيولوجية تجاوزت حدود السوسيولوجيا وتطلعت إلى التزود بمعايير من الوجاهة تكون موضوعية وكونية وتجذرية، عندئذ تستطيع السوسيولوجيا المركّبة للمعرفة أن تسهم في البحث عن الحقيقة. فتجعلها تعي النماذج الشارحة التي يفرضها الطبع وتعي القدرة الخفية للبراديغمات وخطر الوقوع الدائم في الوهم.

إذا كانت السوسيولوجيا الحتمية هزيلة لأنها تزعم امتلاك الحقيقة ولأنها تدمّر في الوقت ذاته جميع معايير الحقيقة، فإن السوسيولوجيا المركبة تملك الحق في البحث عن الحقيقة المتجاوزة للتاريخ والسوسيولوجيا أيضاً.

على سوسيولوجيا المعرفة أن تنظر في شروط تشكلها الاجتماعية والثقافية والتاريخية: إذ تعود بالضرورة إلى معاييرها الخاصة وينبغي عليها حتماً أن تصبح موضوعاً لذاتها. وما أن ينبغي عليها أن تعامل نفسها كموضوع حتى تصبح الممتِحن والممتَحَن في آن وتقضي بوجود طاقة من التفكير تفتقر إليها طبعاً كل سوسيولوجيا حتمية مبتذلة؛ وهذه الحاجة إلى التفكير تستدعي نظرة تتجاوز السوسيولوجيا وتخوّلها اعتناقَ "الهنا والآن" الخاصين بها.

على كل حال الفكرة القائلة بأن كل معرفة مستقلة سوسيولوجياً هي فكرة تتجاوز حدود السوسيولوجيا وتحيل إلى حقيقة نتصورها فعلاً في مجتمعاتنا ولكنها صالحة لجميع المجتمعات؛ الفكرة القائلة بأن كل معرفة محدَدة تاريخياً هي فكرة تتجاوز حدود التاريخ؛ ومع أنها لا تفلت من التاريخ تنطبق على جميع المواقف التاريخية؛ وبالتالي فإن الفكرة القائلة بأن كل معرفة موسومة "بالهنا والآن" ـ مع أنها تنطلق حتماً من الـ"هنا والآن" الخاص ـ هي معرفة تفلت من شتى أشكال "الهنا والآن".

ولكن لا يكفي أن تكون النظرة التاريخية أو السوسيولوجية المتطورة نظرة مضمرة. يجب أن تكون إمكانية مثل هذه النظرة المتطورة إمكانية مفصحاً عنها ومتصورة. ولا يتعلق الأمر هنا بتاتاً بالبحث العقيم عن نظرة سامية وعليا وثابتة. النظرة المتطورة لا تخضع فقط للتحاور والتكرار ولكنها تنبثق من التحاور والتكرار تحديداً: وهكذا ينبغي إخضاع العقل والعلم والمنطق للتاريخ والسوسيولوجيا ولكن يجب إخضاع التاريخ والسوسيولوجيا تحاورياً للاختبار العقلي والعلمي والمنطق. إن تحاور وجهات النظر هو أحد

مكوّنات معرفة المعرفة التي تتيح بالتالي وجهات النظر المتطورة عندما تمكّن عناصرها التكوينية من الترابط.

في التصورات السائدة حتى الآن صحيح أن مقولات العلم والسوسيولوجيا والإبستيمولوجيا مازالت متراصفة ومتراكبة ومنظمة هرمياً ولكن سوسيولوجيا المعرفة في نظرنا تندرج في علاقة تبعية بينية ذات شكل حلقي. فهي مرتبطة بالعلمية (كي تتوافر لها سبل الوصول إلى الموضوعية) ومرتبطة أيضاً بسوسيولوجيا المعرفة (كي تُعرف محدداتها وتبعياتها الاجتماعية ـ الثقافية)؛ وهي مرتبطة بالعنصر المعرفي (كي تُحدِّد معاييرُها في المعرفة)؛ وترتبط الإبستيمولوجيا بسوسيولوجيا المعرفة لأنها تحتاج كي تقيّم نفسها إلى أن تحدد موقعها في الأزمنة والأمكنة الاجتماعية ـ الثقافية.

وهكذا نفضي إلى وضع معرفي متشابك ودائري في آن: فكل عنصر (السوسيولوجيا، العلم، الإبستيمولوجيا) يحتاج إلى العناصر الأخرى كي يعرف نفسه ويشرعنها، وعندئذ تشكّل الحلقة التي ربطت هذه العناصر ـ التي يتبع بعضها بعضاً ويتنادى ـ تشكل عندئذ وجهة نظر متطورة يسعى كل عنصر للعودة إليها. وهنا مازلنا في بدايات تشكّل **الحلقة الكبرى التي قد تشكّل دارتها المنتِجة "معرفة المعرفة" أي الحصيلة المعقدة والدوارة لوجهات النظر المتطورة** المتعلقة بالمعرفة؛ ولكن الحلقة الضيقة التي ترتسم هنا تمكّننا من أن نستشف "الحلقة المعرفية الكبرى" حلقة الحلقات كما قال هيغل (*Kreis von Kreisen*) التي ستتوضح في نهاية هذا البحث.

لنكرر قائلين: تحتاج كل منظومة معرفية إلى الإحالة إلى منظومة عليا تمكّنه في ضمّها لها وتجاوزها من تقييم ذاتها وشرعنتها وتفسيرها.

وهكذا ينبغي لكل منظومة معرفية سوسيولوجية أن تعود إلى منظومة معرفية عليا (هي معرفة المعرفة).

عندئذ يندرج جهدنا في تشكيل سوسيولوجيا المعرفة بشكل وثيق في إنشاء منظومة عليا ضرورية لسوسيولوجيا المعرفة هذه.

وهذا الجهد يمكّننا من تصور وجهة النظر السوسيولوجية الذاتية التجاوزية التقعيدية التي وحدها تتيح لسوسيولوجيا المعرفة:

1) أن تحدد موقعها التاريخي والسوسيولوجي والثقافي والمعرفي؛

2) أن تتعرف على مبادئها ومعاييرها الأساسية المتعلقة بالصواب والخطأ؛

3) أن تجابه تعقيد إشكاليتها عوض اختزالها إلى تصور أخرق لحتمية مبتذلة فرضها مجتمع مبتذل على معرفة مبتذلة.

الذاتية	التجاوزية	التقعيدية
استعداد لاعتبار "الهنا والآن" الاجتماعي والثقافي	استعداد لاعتبار الماضي والهناك واستشراف المستقبل	إمكانية الموضوعية والكونية (العلمية) والتجذر
استعداد لاعتبار النماذج الشارحة والصيغ التي ترتبط بها المعرفة		إمكانية الإحالة إلى منظومة معرفية تقعيدية

إن إدراج سوسيولوجيا المعرفة في الحلقة المعقدة لمعرفة المعرفة يعني ربطها ليس فقط بإبيستيمولوجيا المعرفة ونظريتها وإنما ربطها أيضاً بجميع أنماط المعرفة المنطبقة على المعرفة: الأنثروبولوجيا الحيوية للمعرفة التي دُرست في كتاب *La méthode 3,* (1 علم العقل، المنطق، علم الصيغ (الجزء الثالث من الكتاب الحالي). وفي المحصلة هذا يعني إدراجها في حلقة ناشئة من

التمفصلات المتبادلة بين أنماط المعرفة. إن سوسيولوجيا المعرفة وأنثروبولوجيا المعرفة هما شريكان يعادلان باقي عناصر معرفة المعرفة. ولكن هذا الأمر ما هو سوى عنصر في الحلقة الكبرى من معرفة المعرفة.

تحتاج معرفة المعرفة إلى سوسيولوجيا المعرفة كي تتشكل وتحتاج سوسيولوجيا المعرفة إلى معرفة المعرفة كي تعرف نفسها وتشرعنها. كل نمط من أنماط المعرفة يشارك في خلق حلقة معرفة المعرفة التي تشارك هي بدورها في صوابيتها وتعقيدها. لذا لم نكثر قدر الإمكان من استعمال مصطلح "إبستيمولوجيا" كي نكسر النظرة التبسيطية والهرمية والأحادية الجانب التي لا تكون الإبستيمولوجيا فيها معنية أبداً ولا معدّلة بالعلوم التي تراقبها (وهذا مرتبط أيضاً بالسياق فمرة نقول "إبستيمولوجيا مركّبة" ومرة نقول "معرفة المعرفة"). وهذا يعني أننا لا نستطيع أن ننكر الفائدة الإبيستيمولوجية لسوسيولوجيا المعرفة ولا أن نعطي سوسيولوجيا المعرفة تفوقاً على الإبستيمولوجيا. مرة أخرى نرى أن التخاصب في حلقة يستدعي فيها كل عنصر عنصراً آخر ويغذيه هو الذي يمكّن من التمحيص الذاتي ـ التجاوزي ـ التعقيدي لكل عنصر؛ وإذا بقي في حدوده يستطيع الرجوع إلى ما هو خارج حدوده. سنرى بالتأكيد أن الحلقة ليست المرجعية المطلقة التي ستتجاوز كل لايقين وكل نسبية: بل هي التي ستمكّن من مجابهتهما والتمعن فيهما.

خاتمة

عودة إلى "الهنا والآن"

طرح الإشكالية مرة أخرى

إذا تصورتُ أن الشروط القصوى للبحث عن الحقيقة هي تلك التي تجمع بين شروط الموضوعية والكونية والتجذر فهذا يعني أنني موجود في زمان ومكان يسمحان بهذا الجمع.

من الناحية التاريخية نستطيع أن نرى في آن:

- أن مطلب الموضوعية تطور مع تطور العلم.
- أن مطلب الكونية التي تسلم به معاً العقلانيات الإنسانوية والعلمية تطورُها وتجسّمُها كوكبيةُ المشاكل البشرية.
- أن الأزمة العميقة لمجتمعاتنا وثقافاتنا وأزمة المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية داخل ثقافاتنا تمكّن من تجذر مشكلة الأصول.
- أن الاكتشافات العلمية المتعلقة بنسيج الواقع وبطبيعة الكون تكشف لنا حدود عقلنا، مع العلم أنها تؤمن لهذا العقل بالذات منارة تمكّنه من مساءلة مغامرتنا مرة ثانية داخل مغامرة العالم.

وفعلاً وصلنا إلى مرحلة من تطور العلوم تضاء وتؤشكل فيها

من جديد المفاهيم المتعلقة بالإنسان والحياة والكون والواقع. علينا أن نهمل العالم كآلة حتمية ونتخلى عن الشرح الاختزالي للمعقّد من طريق المبسّط، وللكل من طريق الأجزاء. ولكننا نلاحظ أكثر مما حدث في القرن السادس عشر أن عالماً ينهار وأن عالماً آخر أخذ يظهر بشكل لايقيني وسري.

نشهد الآن مغامرة المجتمعات الغربية التي أحدثت فيها تعاسةُ الأفراد في "بحبوحتهم" بسيكولوجياتِ الأعماق وأشكال التحليل النفسي وكشفت الأغوار والثقوب السوداء والتعقيدات داخل كل ذرّة من ذرات الفرد.

نحن في مجتمع هادئ (مؤقتاً؟) تتواجد فيه الحياة والفكر أساساً داخل شريط متوسط للوجود (الوقائع الاقتصادية والمادية)، ولكن يستطيع فيه كل فرد ومن مكانه الصغير داخل الشريط المتوسط أن يتأمل من الخارج الكوكب الأزرق الصغير الذي هو الأرض ويستطيع أن يتصل بما وراء الفيزياء الذرية والفيزياء الفلكية ويطّلع على الثقوب النفسية السوداء.

نعايش الآن العصر الكوكبي الذي تُطرح فيه وبحدة نوعاً ما المشاكلُ الأنثروبولوجية الكبرى للمغامرة البشرية على كوكب الأرض.

وكما حاولنا باستمرار في الأجزاء التي صدرت من كتاب المنهج هذا يعني أنه ينبغي علينا أن نفكر من جديد في العلاقة الأنثروبولوجية ـ الحيوية ـ العلمكونية أي ألاّ ننظر فقط في انخراطنا في الحياة وفي الكون بل أيضاً في انخراط الحياة والكون فينا بسبب مبدأ التجسيم.

وكما بدأنا نرى، وكما سنراه تدريجياً وبشكل أفضل، هذه هي اليوم الإجابات التي أصبحت موضع تساؤل. وهكذا يسائل التعقل

نفسه ويتأشكل من الداخل. وإذا بالتطلع إلى الكونية يتناقض مع ادعاء الكونية (مركزية الغرب) ومع التصور المجرد لما هو كوكبي (الكون ملموس). ويكتشف المنطق نقاط قصوره وحدوده. وتبزغ مشكلة الصيغة من بين الظلمات.

في الظروف الاجتماعية والثقافية والفكرية الشديدة التباين نشهد عودة الإشكالية العامة والجذرية التي طرحها عصر النهضة والتي عادت في نهاية الألفية الثانية بتعميم وتجذر أكبر.

نرى اليوم أن التحاور بين التحليل ـ التوليف، وبين المعرفة المتخصصة والمعرفة الشاملة، التي تحركها المشاكل الكبرى أكثر من أي وقت مضى، يصطدم بضرر التخصص المفرط وبالتباعد بين العلم والفلسفة على غرار التباعد بين تجريبية تفتقر إلى فكر وفكر يفتقر إلى تجربة.

بينما نعيش عصر ثراء في المعلومات غير مسبوق أرى أن معرفتنا في ذات الوقت تحتضر. ليس فقط لأنها تحتوي على صراع غير مؤكد بين تنوير جديد وظلامية جديدة باتا اليوم مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالعلوم. بل لأننا بدأنا نفهم أننا أضعنا اليقينيات الأولى. وهكذا نلاحظ أن أزمة أسس الكون وأزمة أسس المجتمع وأزمة أسس المعرفة هي مترابطة في مركّب مؤزَّم. وكما زالت إمكانية العثور على النظام الكوني والنظام الاجتماعي القديمين كذلك فقدنا الأسس الضائعة للمعرفة. وهنا يعود السؤال البدئي: هل لدينا أمل في تأسيس معرفة دون أسس؟

العصر المتوحش للكوجيتو

كشفت لنا الأنثروبولوجيا الحيوية للمعرفة الالتباس المريع لطاقاتنا المعرفية: ما أكثر الاستنارات والحصافات والاكتشافات والاختراعات والتحققات، ولكن في أغلب الأحيان أيضاً، وداخل

العقول نفسها، ما أكثر الأخطاء والغباوات والأوهام والهذيانات...!

مكّنتنا سوسيولوجيا المعرفة من إدراج هذه المشكلة في "الهنا والآن" الاجتماعيين ـ الثقافيين وتمكننا بالتالي من إدراجه في زماننا. هنا تبرز مشكلة لن تظهر تماماً إلا في نهاية بحثنا ألا وهي مشكلة وحشية فكرنا. لقد تمكّنا سابقاً من تلمُّس بعض خيوط هذه الوحشية: إنها وحشية العقل "المفكر" الذي مازالت إمكاناته التحاورية متخلفة بالنسبة للدماغ المحوسب. فالعقل المحوسب يجمع جمعاً رائعاً بين التحليل والتوليف في حين أن العقل المفكر ينمّي بصعوبة هذا التحاور. مازال الفكر مبتوراً وباتراً بشكل دائم. اللجوء إلى المعادلات الرياضية العلمية ـ الضرورية لدقة المعرفة ـ طوّر على مستوى العقل حوسبة فائقة أدت إلى التفكير المتدني وذلك بسبب التباعد بين العلم/ والفلسفة. وعندما تُحرم الفلسفات من المعارف الموضوعية تدور في الفراغ. لا يتمكن الفكر العقلاني من أن يتصور عقلانياً الفكر الرمزي ـ الأسطوري الذي يعجز عن تبني الفكر العقلاني. يتحطم التعقيد في كل مكان وكدنا أن نبدأ بطرح مشكلة الطرق المناسبة لتعقيد المشاكل التي يُفرزها الواقع. وبعد صفحات معدودة ستتمكن من التمعن في وحشية أفكارنا.

مازلنا في مرحلة سبقت تاريخ العقل البشري. لا يسير علمنا نحو التمامية بل مازال في البدايات انطلاقاً من الاكتشافات الجديدة التي لم تعد تخضع لمبادئ التعقل القديمة. يسعنا أن نخمّن أن "أكبر الاكتشافات المتعلقة بالكون وطبيعة المادة وهي اكتشافات الدماغ البشري وتفاعلاته مازالت رهن المستقبل" ويلسون (Wilson). لم تسر فلسفتنا في طريق التمامية ولكنها تطرح المشاكل الأولى مع الوعي القائل بضرورة طرحها على نحو جديد دون الانطلاق من يقين أول. معرفتنا الإنسانَ لم توضّح اللاوعي البشري ولكنها فتحت بشكل خجول الأغوار العديدة لهذا اللاوعي.

زد على ذلك أننا نستطيع أن نتساءل في مستهل الألفية الجديدة إن كان مصير المعرفة البشرية قد بدأ يلوح في الأفق من جديد.

لنعد إلى الصورة الاستعارية للحاسوب الأكبر.

في المجتمعات الحديثة والديمقراطية، توجد علاقة مركّبة وتكرارية للغاية بين الحاسوب الأكبر والأفراد؛ فهؤلاء لا يخضعون فقط للمعرفة الخاصة بثقافتهم، بل للفاعلين العارفين، ووعيهم الفردي مزوّد بكفاية مبدئية تخولهم من فحص الأفكار ومن البت في الحقيقة ومن النظر في المشاكل الأخلاقية ذات الصلة.

ولكن بدأ شيء يتغير في أسلوب التفاعلات المعرفية التي تنسج العلاقات الاجتماعية. وما نسميه "معلوماتية" هو المرحلة الأولى التي مازالت متوحشة وفظة من نظام حوسبة/ إعلام/ اتصال نظام مصطنع بوسعه ثورنة العلاقات بين العقل والدماغ وبين المجتمع وأعضائه وبين الدولة والفرد. لقد تشكلت بالفعل ملحقات دماغية اصطناعية مشتركة وشخصية (الحواسيب) تتحاور مع عقولنا وتتواصل مع بعضها بعضاً وتبرز أكثر فأكثر في النسيج الاجتماعي. نحن في فجر تطور تشبيكي هائل للدماغية الاصطناعية وبهذا المعنى نحن في فجر عصر جديد من المعرفة.

العمليات الجارية عمليات متناقضة جداً وآفاق المستقبل غير واضحة.

كنا قد رأينا (*La méthode* 1, pp. 12-13) مشكلة تجريد الحق الفردي من امتلاك المعرفة والتفكير فيها لصالح المتخصصين والخبراء وبنوك المعلومات.

أضيف قائلاً: إن تطورات الشبكات الدماغية العصبية الاصطناعية وإن التوقعات المستقبلية (أجيال جديدة من الحواسيب "العصبونية" القادرة ربما على إعادة تنظيم قواعد البرمجيات وتوسّع وتعميم النسيج المعلوماتي المتعدد والموصول عن بعد) تتم تبعاً لمسارين يفترقان ويتعارضان:

ـ الأول يسير صوب تطوير القدرات الفردية للمعرفة (قدرات عملانية، ومنطقية، واستكشافية، وصول إلى مصادر المعطيات... إلخ) وصوب الإمكانات الفردية للتعبير والنقل والحوار.

ـ وينحو الثاني إلى تطوير قدرات مراقبة الأفراد التي تشرف عليها الإدارات والدولة.

وفي الآن نفسه سيتيح التقدم في المعرفة الفيزيائية ـ الكيميائية ـ الإحيائية للدماغ أن يعدّل في العمليات الذهنية من طريق تدخل الجزئيات وغيرها.

وإذا بنا مرّة ثانية أمام تطور هذه القدرات:

ـ فمن جهة يستطيع العقل الفردي أن يتدخل في دماغه الخاص به لتعديل حالات وعيه وإثرائها والرفع من شأنها.

ـ ومن جهة أخرى تستطيع سلطة شمولية جديدة إخضاع الأفراد بواسطة الإجراءات الدماغية العصبية التي تتضمن تأويل المعطيات الحسية وتحريض الانفعالات وكبحها وإنشاء مشاريع مستقبلية.

وهكذا يستطيع العقل من جهة أن يؤثر في الدماغ كي يتحكم بالعقل ومن جهة أخرى تنفتح إمكانية لإعادة "**موزارت القتيل**" إلى

الحياة(*). ومن جهة ثانية تتعزز مملكة البيغ براذر(**) (Big Brother).

تنهل العمليتان من المعين نفسه وتتصارعان. قد يتمكن بروز شمولية جديدة مختلفة عن الشموليتين الأوليين (الفاشية والشيوعية) اللتين أصيبتا جينياً بمقتل من تحقيق سيطرة كاملة للكائن الاجتماعي وهو كائن من نمط ثالث (*La méthode 2*, pp. 244-254) على الأفراد أي القدرة الكلية للحاسوب الأكبر الذي بات يتمتع بمشكاة وبمحراب من نوع جديد على ممارسة هذه السيطرة على العقول الفردية. إن إمكانية تشكل هذه الشمولية الثالثة ـ وهي الآن غير مؤكدة ـ والمتمتعة بسلطة علمية حقيقية (**في حين أن الماركسية والنازية تأسستا على علم كاذب**) ومازالت ممكنة أمام التاريخ المستقبلي.

هنا أيضاً مازلنا في مرحلة البدايات الجديدة وهذا ينطبق ربما على الشمولية.

لسنا متأكدين بتاتاً من أننا سننجو من الوحشية وأننا سنخرج من العصر الحديد الكوكبي... ولسنا متأكدين بتاتاً من أننا سننجو من الحاسوب الأكبر ذي الصنف الجديد الذي يتمتع بدماغية اصطناعية وبجبروت علمي ـ تقني وبسلطة دولة شمولية جديدة.

ولكننا نستطيع أن نحاول العمل حسب النهج الذي أشرنا إليه مراراً وأكتفي هنا بالتذكير به:

(*) مازالت الشبهات تدور حول موت الموسيقي العبقري الشاب موزارت (عام 1719). ويقول بعضهم إن أنطونيو ساليري منافسه في بلاط فيينا كان وراء هذا الموت المبكر الذي أطلقت عليه تسمية "اغتيال"؛ انظر فيلم أماديوس لمخرجه ميلوس فورمان.

(**) "الأخ الأكبر" هو الشخصية المهيمنة على رواية **1984** لجورج أورويل. وهذا "الأخ الأكبر" هو الناطق باسم المؤسسات التي تقمع الحريات الأساسية، والتي تطرب لعبادة الفرد.

ـ السعي إلى تطوير فكر معقد، يستطيع وحده أن يعزّز ويطور الاستقلالية الفكرية والتفكير الواعي لدى الأفراد، ويمكّن وحده كلَّ إنسان من أن يشيّد في داخله منارات لوجهات النظر المتطورة، ويقدر وحده على التعرف على الثقوب السوداء الخاصة به وعلى فتح التحاور بين العام والخاص، وبين الجزء والكل، وبين الموضوعية العلمية والتمعن الفلسفي، ويقوى وحده على النظر دون هوادة إلى الأفق الكوكبي وإلى العوالم الأخرى أيضاً...

ـ السعي إلى إقامة ديمقراطية معرفية (Morin, Bocchi, Ceruti, 1991, pp. 199-203).

وأيضاً كما أشرنا سابقاً يستدعي إصلاح الفكر ديمقراطية معرفية لا يمكن تحقيقها إلا انطلاقاً من إصلاح الفكر.

الهرج والمرج

هل سيتم ذات يوم إصلاح الفكر؟ نحن في هرج ومرج تتفكك فيه دائماً الطباع والتطبيعات وتتشكل من جديد. تحاول المعارف أن تترابط في حين أنها تتشظى إلى ملايين القطع التي تشكلها لعبة تركيبية مشتتة. يتماشى تقدم المعرفة وتعميقها مع تطور ظلامية جديدة نوّهنا بها مراراً. ينتصر التفريق والتبسيط ولكن هذا الانتصار سيحفر قبره بيديه. تشوّش آلاف الترهات على التوق إلى التجذر. وآلاف التجريدات تحجب عنّا الواقع الملموس. وآلاف الفرديات تخفي عنا الرؤية الكونية في حين أن رؤية كونية واحدة تخفي عنّا الفرديات. دائماً تهدد العقلنة بخنق التعقّل. ثورات الفكر المزيّفة هي كأنبياء كذبة يضللون الهدف الأصيل. لا لم يحن وقت "العصر الجديد". الصراع غامض. وغالباً لا يبصر المكتشف الرسالة التي جاء بها اكتشافه. أين هي الأسئلة الجيدة؟ أين هي الأمور الوجيهة؟ وفي هذا التعقيد، ما هو التعقيد؟

يا لها من صدفة محيرة: إذا تمكنتُ من وضع شروط استقلالية/ وتقدم المعرفة وإذا تمكنت أن أصوغ إمكانية "الهنا والآن" والاحتياج التاريخي والمطلب الأنثروبولوجي لمعرفة تجمع في داخلها بين الموضوعية والكونية والتجذر، أليس ذلك لأن الشروط توافرت لديّ ومكنتني من وعيها؟

ألا أستطيع عندئذ أن أظن أنني محرَّك بتحاور تكراري بين متطلباتي الداخلية للمعرفة وبين الشروط الخارجية التي تغذي هذه المتطلبات؟ هذا لاسيما وأن المتطلبات الداخلية (طبع ثقافي ضعيف) لم تستطع أن تظهر إلا في الشروط الخارجية المناسبة لظهورها (حساء الثقافة المعاصر الكبير)؟

رغم تفردي وهامشيتي وبسببهما ألا أستطيع أن أعتبر نفسي نقطة تجسيمية تحمل في ذاتها جدلية التعقيدات (التكاملات والتعارضات والتناقضات) في ثقافتنا؟

مخطئ أنا ربما ومهووس. ولكن إذا كنت غير مخطئ لاستطعت أن أتصور نفسي وأنا أكتب كتاب **المنهج** جزءاً بعد جزء كلحظة داخل حلقة بنّاءة يسعني فيها أن أفهم/ وأوّضح التعقيد الثقافي المعاصر لأن هذا التعقيد يفهمني ويوضحني... عندئذ أجيز لنفسي أن ترتقي إلى العقدة الغوردية للتعقيد الذي يربط ويشبّك جميع مشاكل المعرفة ليس في ما بينها فقط بل يربطها ويشبكها بالمشاكل الاجتماعية والتاريخية.

داخل المنحدر الهائل للقرن أشعر بأنني في زوبعة محلية وطرفية تجرفني بين مخلّفات الطبع كأنها تزجّ بي تارة في التفكك والتشتت وتسيّرني طوراً في طريق التعقيد... فهل أنا موجَّه بشكل حسن؟ هل

أنا مخطئ كما يفعل تقريباً جميع الناس الذين يعتقدون أنهم على صواب؟ هل لديّ ما يكفي من الفكر الحقيقي كي أقيّم الرهانات وأعترف بالاحتمالات وأتبيّن المخاطر والحظوظ؟ هل أنجح في تحويل تيهي إلى خريطة طريق؟ هنا لا أستطيع أن أستبعد اللايقين الذي يحيط بحقيقتي وبمصير كل حقيقة. لا أستطيع إلا أن أراهن وأتحمل مسؤولية المراهنة.

وهنا يقضي رهاني بأن معرفة المعرفة تستوجب إصلاحاً في المبادئ التنظيمية للمعرفة، وبأن مثل هذا الإصلاح يقتضي معرفة المعرفة مراراً وتكراراً. إن هذا الرهان أقل عبثية من الاطمئنان المبني على قاعدة المعارف المكتسبة دون التشكيك في المبادئ التنظيمية لهذه المعرفة. الرهان هو الإمكانية التي يطرحها كل من العقل والكائن البشري والمجتمع والتاريخ لتطوير إمكاناته المعقدة.

القسم الثاني

حياة الأفكار (فضاء العقل)

مقدمة

أشكال التعرف على فضاء العقل

تتصرف الأقوال ككائنات نزوية ومستقلة.

أوكتافيو باث

الصورة الشعرية كائن حي.

غاستون باشلار

... أجل لم يكن موجوداً؛ ولكن لأنهم كانوا يحبونه وُلد حيوان طاهر. دائماً كانوا يتركون مكاناً وفي هذا المكان المضيء والمريح رفع رأسه قليلاً وكاد يحتاج إلى أن يكون.

لم يطعموه أية بذور بل قدموا له وجوداً ممكناً فقط. وهذا ما منح الحيوان قوة هائلة فأنبت قرناً في جبهته..

راينر ماريا ريلكه (السوناتا الرابعة لأورفيوس)

الواقع الأسمى

تنشأ الأفكار وكل الأمور العقلية من العقول بالذات وفي ظروف اجتماعية ـ ثقافية تحدِد سماتِها وأشكالَها كمنتجات وأدوات للمعرفة.

بيد أن الفلسفات التي تسمى حقاً بالمثالية وعلى رأسها فلسفة أفلاطون لم تجد في الفكرة واقعاً مستقلاً فقط بل الواقع الأرفع لأشياء هذا العالم. وعند فيثاغوروس كانت الأعداد هي التي تلعب الدور المتسامي للأفكار الأفلاطونية. أما هيغل فرأى أن الفكرة هي فاعل يحدد نفسه ويحققها في التاريخ.

في تاريخ الفكر ينشأ باستمرار تصور لعالم فوق واقعي يتناول الفكرة أو العدد ويحدد واقعنا ويقوده.

من وجهة نظر مختلفة طوّر يونغ (Jung) رؤيته للنماذج الرئيسية (حتى وإن اعترف بأنها "مرادفة" للأفكار الأفلاطونية). النماذج الرئيسة هي أشكال قبْليّة أو صور بالغة الأهمية وافتراضية لدى كل عقل بشري. ولأنها منابع كونية للّاوعي الجماعي نرى أنها تأمر وتتحكم في أحلامنا وأساطيرنا. ومع أنها لا تعيش مستقلة عنّا فإننا تابعون لها لأننا نحمل في داخلنا متطلباتها وأشكال طغيانها. النماذج الرئيسية ليونغ تسيطر على "**اللاوعي الجمعي**". ذلك أنه "كائن"[1] يصل إلى الوعي بمناسبة الأحلام والحالات الذهنية الشاذة والأساطير (Jung, 1934, pp. 48-50).

---

(1) إن فكرة الكائن الجمعي هذه هي أهم من فكرة التراث الفطري للأشكال الأساسية: يقول ت. إ. بياردين (T. E. Bearden): "إذا قبلنا بوجود لاوعي جمعي نرى أنه كيان حي لا ينفصل" يسقي أربعة مليارات قطعة تبديلية، هي عقولنا الواعية. يطلق بيردين اسم زارغ (Zarg) على اللاوعي الجمعي للإنسانية، وهو وحده القادر على إنقاذها، كما يقول.

وبشكل مختلف جداً عززت النظرية البنيوية وأرست دعائم الآلية العقلية المُغْفَلة التي تصنع المعاني والرموز والأساطير. ما فوق واقعية الرموز والأساطير يفرض نفسه في الدراسات الأنثروبولوية والتحليلنفسية التي تذوّب الفاعل البشري؛ اللغة تُنتج الإنسان وليس الإنسانُ اللغة؛ "الناس لا يفكرون في الأساطير بل الأساطير هي التي تفكر في نفسها" (ليفي ستراوس).

الواقع الأدنى

في مقابل ذلك ما أن نلاحظ واقع الفاعل المفكر أو الواقع الاجتماعي والثقافي حتى تصبح الأساطير منتجات بل أوهاماً وحتى تظهر الأفكار كوسائل. فعلى مستوى الفاعل تسحب الجدلية المتسامية لكَنْت كل واقع موضوعي من أفكار العقل. وعلى مستوى المجتمع تُسقِط النزعات السوسيولوجية والاقتصادية والثقافية الأفكار إلى واقع دوني ثانوي وخاضع. لقد حوّلت الماركسية عالم الأفكار إلى "بنية فوقية" تحددها "البنية التحتية". وإذا استقلت البنية الفوقية نسبياً في صيغتها المعقدة من شروط تشكلها واستطاعت أن تؤثر رجعياً عليها يبقى الواقع الذي يمكن الفكرة أن تحصل عليه سقيماً بشكل دائم. على أية حال لا يستطيع عالم أمور العقل أن يحصل إلا على واقع دوني أو ثانوي...

وهكذا نرى أن عالم الأفكار يراوح بين المطلق والعارض بين الواقع الأسمى والواقع الأدنى. فأية فكرة يمكن أن نستخلصها من الفكرة؟ وما هو المقام المخصص لها؟

كما سنرى إذا كان الخطأ الأول هو الإيمان بالواقع المادي للأحلام، والآلهة، والأساطير، والأفكار، فإن الخطأ الثاني هو إنكار الواقع والوجود الموضوعيين.

كل ألسنية وكل منطق وكل رياضيات تعتبر موادها منظومات مزودة بواقع موضوعي بل باستقلالية نسبية عندما تنظر إلى العقول التي تستعملها. لقد تساءل الناس كثيراً حول طبيعتها. بعضهم ظن أن العلاقات المنطقية أو الرياضية تشكل نسيج الواقع أو هيكل الكون. وآخرون ظنوا أن هذه العلاقات ما هي إلا أدوات معرفة لا تملك أي واقع جوهري. وجهة نظرنا نحن التي تعترف طواعية بأن المنطق والرياضيات تستطيع أن تتفاعل مع الجوانب الحتمية للكون والتي تعترف طبعاً بأنها أدوات معرفية تمنحها أيضاً وجوداً خاصاً: "يبدو لي أن الأعداد موجودة خارج ذاتي وأنها تفرض نفسها على غرار الضرورة والحتمية التي يفرضها الصوديوم والبوتاسيوم". هذا ما كتبه الرياضي هيرميتوس (Hermite) إنها موجودة بشكل ضروري وحتمي ويقيني ولكن ليس على طريقة الصوديوم والبوتاسيوم. إنها موجودة حسب الطريقة الخاصة بعناصر الرياضيات. الأعداد موجودة حقاً على الرغم من أنها غير موجودة كأعداد في الطبيعة. نمط واقعها المتسامي وشبه الفيثاغوري كما يرى بعضهم والمجرد والوضعي وغير الواقعي كما يرى آخرون لم يتوقف عن تحيير عقول الرياضيين.

هذا يسري على أمور العقل: نتساءل عن واقعها ـ الذي ليس فيزيائياً ولا مادياً ـ والذي لا يرتبط مع ذلك بذاتيتها الصرفة[2]. يرى فريجه (Frege) أن الأفكار ليست من أشياء العالم الخارجي ولا من التصورات الداخلية لأنها تشكل طبيعة أخرى للواقع. يرى ديزانتي (Desanti) (1968) أن "المثاليات" لها واقع فعال وتحل نوعاً ما محل

---

(2) تيار علوم العقل (Geistwissenschaft) اعترف بواقع "أشياء العقل"، ولكن هذا الواقع الخاضع مباشرة لنشاط العقل بالذات، مازال أداتياً بالنسبة له.

الواقع. أما جاك شلانجر (Schlanger) (1978a)، فيغامر أبعد من ذلك: "الأشياء الفكرية" أي المفاهيم والنظريات هي أكثر من أشياء مزودة بواقع موضوعي: **لها كيانها الخاص ووجودها**."حتى الآن لاحظنا أشياء فكرية هي في ذات الوقت قضايا للفهم أي قضايا للشرح و/أو التأويل. ولكن ما أن تشكلت الأشياء الفكرية حتى لاحظنا فيها نوعاً من التغير الأنطولوجي. فلم تعد فقط وسائل فكرية لتشرح و/أو لتؤول حالات الأشياء بل راحت تمتلك وجوداً خاصاً بها وأصبحت عناصر تكوّنُ العالمَ".

سبق لبوبر (Popper) أن قسم الحيز البشري إلى ثلاثة عوالم:

1. عالم الأشياء المادية الخارجية.

2. عالم التجارب المعيشة.

3. العالم الذي تشكله أشياء العقل والمنتجات الثقافية واللغات والمفاهيم والنظريات بما في ذلك المعارف الموضوعية. يتعلق هذا فعلاً بفضاء العقل (Noosphère)، وهذا المصطلح نحته تيلار دو شاردان (Teilhard de Chardin) خلال العشرينات من القرن العشرين. وهو ما يسميه بوبر "العالم ثلاثة".

هذا "العالم ثلاثة" وهو من إنتاج العقل البشري يتمتع بوجود خاص. "يمكن القبول بالواقع أو (إذا جازت التسمية) باستقلالية العالم الثالث، وفي الوقت ذاته يمكن أن نقرّ بأن العالم الثالث يولد كنتاج للنشاط البشري" (Popper, 1977, p. 159).

وهكذا وصل بوبر إلى الفكرة الهامة التي تؤسس الواقع الخاص بفضاء العقل: على الرغم من أن أشياء العقل منتَجة وتابعة فإنها تكتسب واقعاً واستقلالية موضوعية.

وبطرق أخرى يعتبر عدد من المفكرين الآخرين أن الأفكار هي كيانات لها نشاط خاص. وهكذا وصل غريغوري باتيسون (Gregory Bateson) إلى التساؤلات التالية في كتابه **أيكولوجيا العقل**: "كيف تؤثر الأفكار في بعضها بعضاً؟ هل هناك اصطفاء طبيعي يحدد بقاء بعض الأفكار وموت بعضها الآخر؟ أيّ نسق اقتصادي يحدّ من تكاثر الأفكار في منطقة من مناطق الفكر؟ ما هي الشروط الضرورية لاستقرار (أو بقاء) منظومة رئيسية أو فرعية من هذا النوع؟" (Bateson, 1977, p. 11). يتصور جيوفري فيكرز (Geoffrey Vickers) (1963) من جانبه نظاماً بيئياً للأفكار يكون لها فيه وجودها الخاص داخل منظومة بيئية ثقافية معينة. ولكن فويشيكوفسكي (Wojciechowski) اعتبر بشكل ممنهج أن الصروح الفكرية (Knowledge Construct) فضاء يتمتع بسلطة خاصة.

ورأى فويشيكوفسكي أن بنيان المعرفة (Knowledge Construct) ليس مجموع المعارف الفردية. خلافاً للاشعور الجمعي اليونغي هو نتاج جميع عمليات المعرفة. ومع أن البشر قد بنوه ولا يمكن فصله عنهم يشكل كياناً أصبح متميزاً بطبيعته ووجوده وغائيته الخاصة: "إن المعرفة من صنع الإنسان وتتوقف عليه ولكن جسم المعرفة كيان مختلف عن الإنسان" (Wojciechowski, 1978, pp. 98-99) وبعد أن تتشكل الصروح الفكرية تعيش حياة خاصة وتنخرط في علاقات جدلية مع باقي "الصروح" والعقول البشرية. وتخلق نتائج غالباً ما تكون غير متوقعة لأصحابها... "تصبح معارف عمومية وبالتالي ملكية عامة. **وهكذا تسمو على** العقل الفردي... ". إن تنامي المعارف ينمّي صرح المعرفة المتعلقة بالإنسان: "وهكذا فإن ما اعتبر في الأصل خادماً للإنسان يهدد بأن يصبح سيداً عليه". ويلاحظ فويشيكوفسكي **أن الأفكار** هي أقل تردياً بيولوجياً من الإنسان.

هناك سبيل آخر دفع إلى فضاء العقل كلاً من العالِم الفيزيائي بيير أوجيه (Pierre Auger) وعالم البيولوجيا جاك مونو (Jacques Monod). وهذا السبيل الكيميائي ـ الفيزيائي ـ البيولوجي الأكثر إدهاشاً هو ربما السبيل الأكثر إثارة.

توصل بيير أوجيه ليس إلى فكرة "عالم ثالث" بالمعنى البوبري بل إلى عهد ثالث بالمعنى البيولوجي للكلمة. هذا العهد الجديد "تشكلّه هيئات محددة وهي الأفكار تتكاثر بتزايد متماثل في الأوساط التي تشكلها الأدمغة البشرية بفضل احتياطي النظام المتوافرة لديها". الأفكار مزودة بحياة خاصة لأنها تملك كالجراثيم في بيئة (ثقافية/ دماغية) مناسبة قدرة على تغذية ذاتها وعلى التكاثر الذاتي[3]. وهكذا فإن الأدمغة البشرية ـ ونحن نضيف "الثقافات" ـ تشكل أنظمة بيئية لعالم الأفكار ويرى أوجيه جيداً أن الأفكار ليست الوحيدة التي تعيش حياة خاصة بالعهد الثالث بل هناك أيضاً الأساطير والآلهة ويقترح أوجيه أن تدرس من هذا المنظور الجديد علاقة البشر بالآلهة "يجب على الإنسان أن يخضع لفحص بيولوجي وأيديولوجي موضوعي شامل وأن يفكر في نفسه كموضوع تجربة قائم في منظوره الحقيقي للزمان والمكان داخل مجتمعاته المتلاحمة مع سكانه من الآلهة (Auger, 1952).

واستلهم جاك مونو (Jacques Monod) من أوجيه وذهب أبعد منه إذ أعطى الأفكار سمات الكائن الحي الأساسية وفق تعريفه (إنه

---

(3) على نحو آخر، طوّر عالم البيولوجيا والاجتماع ريتشارد داوكينز Richard (1976) (Dawkins، في الفصل الأخير من كتابه **المورّث الذاتي** (*The Selfish Gene*)، رأى أن مفهوم "الذات" هو وحدة أولية لارتكاس ثقافي تتمتع ببعض الاستقلالية بالنسبة للمورّث وتُعتبر فكرة أو نموذج ابتكار... إلخ. وتبدو "الذوات" كبنى حيّة تنتشر عبر اللغة من دماغ إلى آخر.

كائن مستقل ذو طفرة وغائية)؛ فاعترف بالواقع وباستقلالية فضاء العقل واستكمل الفكرة القائلة بوجود التحام بين فضاء العقل والإنسان فأضاف إليها فكرتي الطفيلية المتبادلة والاستغلال المتبادل: "كي يكون فضاء العقل غير مادي[4] ومسكوناً فقط بالبنى المجردة يُبرز تماثلات دقيقة مع الفضاء الحيوي الذي منه انطلق. الفكرة التي يمكن نقلها تشكل كائناً مستقلاً (أي كياناً رياضياً إذا جاز التعبير) [وهنا مونو يستعمل كلمة "كائن" بحذر غير مفيد] ذا طفرة وغائية وقادراً على المحافظة على ذاته وعلى النمو وعلى كسب المزيد من التعقيد» (Monod, 1968, pp. 23-24). في كتاب **المصادفة والضرورة** (*Le hasard et la nécessité*) لم يعد الأمر يتعلق بأشباه كائنات رياضية بل بكائنات "موجودة" حقاً: "يجب أن نعتبر عالم الأفكار والأيديولوجيات والأساطير والآلهة التي خلقتها أدمغتنا كما لو كانت "موجودة" كائنات موضوعية قادرة على تنظيم ذاتها وإنتاج هذه الذات وتخضع لمبادئ لا نعرفها وتعيش علاقات تلاحم وطفيلية واستغلال متبادلة معنا".

ولأنني من جهتي مقتنع منذ مدة طويلة بواقع العالم المتخيل/ والأسطوري/ والأيديولوجي (Morin, 1956) ومقتنع بأن هذا العالم منتَج، ولكن هذا المنتج ضروري لإنتاج منتِجهِ الإنساني - الاجتماعي، دُهشت بتصور أوجيه/ مونو الذي اعتبر فضاء العقل ليس كعالم مجرد من الأمور الفكرية ولكن كعالم يعجّ بكائنات لها عدد من مزايا الكائنات البيولوجية؛ وهكذا دُفعتُ إلى استكشاف مشكلة الاستقلالية النسبية والعلاقة المعقدة (من الالتحام إلى

(4) الحقيقة أن فضاء العقل ليس غير مادي تماماً، لأنه يستند إلى دعامة فيزيائية - حيوية للكائنات البشرية. لنذكر أيضاً أن المادة تكاد - بمعنى من المعاني - تكون غير مادية، إذ يوجد في الذرّة الواحدة 99٪ من الفراغ، وأن الجزيئات وحدها تكاد تكون مادية.

الاستغلال المتبادل) بين هذه الكائنات العقلية والكائنات البشرية. وفتح أمامي الطريق لا لأنظر في فضاء العقل المسكون بكيانات "حية" فقط بل لأنظر أيضاً في علم الأفكار الذي هو في الوقت ذاته علم حياة "كائنات العقل" : أي علم العقل.

بمعنى أول ينطلق علم العقل من وجهة نظر علمية أولية تنحو بموضوع المعرفة إلى الموضوعية؛ فاللغة بالنسبة للغوي، والمنطق بالنسبة لفيلسوف المنطقيات، والأسطورة بالنسبة لعالم الأساطير لها واقع موضوعي كأشياء. ولكن هذا الواقع الموضوعي فقير جداً ولا يحظى بأية استقلالية أو سلطة. يجب أن تكون هناك نظرة بنيوية لتزود اللغة والأسطورة بميزة تهيكل نفسها (وإن كانت غامضة جداً). يجب أن تتوافر وجهة نظر نسقية لتعطي هذه الأشياء التنظيم المعقد للمنظومة كتاب (*La méthode 1*, pp. 94-150).

الأدهى هو التالي: كما رأينا (المصدر نفسه) كل ما هو منظم يأخذ وجوداً وواقعاً واستقلالية: أن تكون تعني أنك منظَّم أو بالأحرى أنك منظِم. وهذا يعني أن كل ما ينظم في حقل الأمور العقلية يستمدّ وجوداً وواقعاً واستقلالية.

اعترف بعضهم بقدرة الأفكار على التأثير (Fouillée, 1908) ولكنهم لم يعترفوا بأنها كائن خاص داخل فضاء خاص. وحدها الفلسفات المثالية اعترفت بأن الأفكار ذات سيادة وسلطة واقتدار ولكنها عجزت عن إدراجها في العوالم الفيزيائية والبيولوجية والبشرية.

يجب أن نعترف بسيادة الأفكار وتبعيتها في آن، بسلطتها وسقمها، يجب الاعتراف باقتدارها ويجب أخذ هذه الكلمة بالمعنى الذي أعطي لها في العالم الحي. ينبغي اعتبار حياة الأفكار لا

بالمعنى المجازي والغامض للكلمة وإنما بتجذير هذا المعنى في النظرة البيئية الذاتية للكائن الحي كما أسلفنا في كتاب (*La méthode* 2) ولكن دون اختزال الفكرة إلى جرثوم ولا اختزال حياة العقل إلى حياة بروتينية ـ نووية.

عندئذٍ نستطيع أن ننظر إلى فضاء العقل المنبثق من حياته الخاصة انطلاقاً من مجمل النشاطات الاجتماعية ـ الإنسانية، وأن نعترف في الوقت عينه بسمته غير القابلة للاختزال في هذا الانبثاق بالذات[5].

علم العقل يعتبر الأمور العقلية ككيانات موضوعية. ولكن هذا لا يمنع بتاتاً من اعتبار هذه الأمور من وجهة نظر العقول/ الأدمغة البشرية التي تنتجها (أنثروبولوجيا المعرفة) وبحسب الشروط الثقافية لإنتاجها (أيكولوجيا الأفكار) وهذا ما فعلناه في كتاب **المنهج** (*La méthode 3*) وفي القسم الأول من هذا الكتاب. على العكس تظل وجهات النظر هذه مستقلة عن بعضها بعضاً وقد تصبح متعارضة في حال ادعت إحداها أنها مركزية وتبقى في نظرنا متكاملة على الإطلاق.

سندرس الآن الكائنات التي تسكن فضاء العقل وسندرس مبادئ تنظيمها، أي أننا سنحاول النظر في علم العقل. هذه الكلمة، التي ابتكرها تيلار (Teilhard) وهو يتطلع إلى الآخرة الروحية للإنسان، والتي استعادها مونو وهو ينظر إلى الأرضية البيولوجية للإنسان هذه

---

(5) كما رأينا، يدل مفهوم الانبثاق على أن المنتجات الشاملة للنشاطات التي تشكل منظومة تتمتع بسمات خاصة تؤثر بمفعول رجعي في النشاطات، لا بل تؤثر في المنظومة اللازمة لها. بالنسبة لتعريف كلمة "انبثاق"، انظر: **Edgar Morin, *La méthode*, Points** **(Paris: ed. du Seuil, 1981), t. 1: *La nature de la nature*,** pp. 106-111.

الكلمة التي استعملها السوفياتي فيرنيدسكي (Vernedski) خلال الثلاثينيات من القرن العشرين على ما يبدو ـ تفرض نفسها علينا. تَلاقي طريقي تيلار ومونو سيحثنا على أن ننسى الأرضية البيولوجية والآخرة الروحية للكائنات التي تعمل وتراقب وتشوّش معرفتنا. لقد عملت هنا بالذات في هذا الكتاب (وهي شياطين صغيرة راحت تمتص الرحيق في كل مكان وصنعت عسلها وخلطت الرحيق الخارجي بمادتي أنا الذهنية واحتاجت الآن كالمجانين لتدفعني إلى إنتاج هذه الصفحات).

وهكذا سنحاول، إذاً، أن نتعرف على الواقع الموضوعي والواقع الفوقي والحياة الخاصة بالكائنات العقلية في آن.

الفصل الأول

العهد الثالث

مجال علم الحيوان ومجال الثقافة: عربتا قطار متشابهتان بشكل غريب قد يكون ذلك في قوانين ترتيبهما ولكنهما مع ذلك عالمان مختلفان.

نيلار دي شاردان

فضاء العقل والثقافة

إن التصورات والرموز والأساطير والأفكار يتضمَنها بمفهومها الثقافة وفضاء العقل في آن. فمن وجهة نظر الثقافة تشكل كلها ذاكرة الثقافة ومعارفها وبرامجها ومعلوماتها ومعتقداتها وقيمها ومعاييرها. ومن وجهة نظر فضاء العقل هي كيانات مصنوعة من جوهر عقلي وتحظى بوجود معين.

لأن فضاء العقل ينبثق بالذات من تلك التفاعلات التي تحوك نسيج الثقافة فإنه ينبثق[1] كواقع موضوعي يتمتع باستقلالية نسبية

(1) لنؤكدْ على أن مفهوم الانبثاق يعني أن المنتجات الشاملة للنشاطات التي تشكل منظومة تتمتع بسمات خاصة تؤثر بمفعول رجعي على نشاطات المنظومة بالذات ولا تنفصل =

وتسكنه كيانات سنسميها "كائنات عقلية". علينا أن نعترف:

أ) بأنماط وطبقات وأنواع "الكائنات العقلية"

ب) بقواعد تنظيمها الخاصة

ج) بشروط "حياتها وموتها" أي بشروط استقلاليتها/أو تبعيتها وعلاقاتها وروابطها وانفصالاتها ونزاعاتها وتطوراتها وانهياراتها

د) بعلاقاتها التلاحمية والطفيلية والاستغلالية مع الفضاء الإنساني ـ الاجتماعي (التي تشكل جزءاً منه مع بقائها متمايزة عنه كما سنرى ذلك لاحقاً).

فضاء العقل - والمناخ

لنذكّر بأننا نعيش في عالم من العلامات والرموز والرسائل والتشكيلات والصور والأفكار التي تدلنا على أشياء وحالات حاصلة وظواهر ومشاكل ولكنها بذلك تحديداً بمثابة وسطاء ضروريين في العلاقات القائمة بين البشر ومع المجتمع والعالم. وبهذا المعنى، فإن فضاء العقل موجود في كل رؤية وتصور وتعامل يتم بين كل فاعل بشري مع العالم الخارجي وباقي الفاعلين البشريين ومع ذاته أخيراً. صحيح أن فضاء العقل هو مدخل ذاتي ووظيفة ذاتية بينية ومهمّة تتجاوز الذات ولكنها مكوّن موضوعي للواقع البشري.

إن هذا الفضاء هو كوسط بالمعنى التوسطي للكلمة يتدخل بيننا وبين العالم الخارجي ليجعلنا نتواصل معه. إنه الوسط الناقل للمعرفة البشرية. يضاف إلى ذلك أنه يتسربلنا كمناخ إنساني ـ اجتماعي

= عنها، انظر: Edgar Morin, *La méthode*, Points (Paris: ed. du Seuil, 1981), t. 1: *La nature de la nature*, pp. 106-111.

تحديداً. كما أن النباتات أنتجت أوكسجين المناخ الذي بات ضرورياً للحياة فوق سطح الأرض كذلك الثقافات البشرية أنتجت الرموز والأفكار والأساطير التي أضحت ضرورية لحيواتنا الاجتماعية. لقد خلقت الرموز والأفكار والأساطير عالماً تسكنه عقولنا.

الجدير بالملاحظة أن فضاء العقل غني وكثيف جداً بالأساطير والخرافات والأرواح والآلهة والمعارف ويحيط بأقدم المجموعات البشرية كمجموعات السكان الأصليين في أستراليا وحوض الأمازون. وتم انحسار الأساطير القديمة لصالح فضاء جديد للعقل هو فضاء الديانات الكبرى في العالم القديم وفي العصور الحديثة. ولكن التقلص الحالي لحيّز الديانات الكبرى في الغرب لم يُنقص كثافة فضاء العقل: ذلك أن تكاثر الأيديولوجيات والأفكار المجردة وأن التطور الهائل للمعرفة العلمية والتقنية يتماشيان مع تطور العالم الخيالي للأدب والرواية والسينما والتلفزيون. فكل قصيدة تبتكر عالماً وكل رواية[2] أو فيلم يخلق كوناً بذاته. ففي كل مكان يتوسع فضاء

---

(2) الرواية التي يكتبها ويضبطها كاتب ما تستقل نسبياً عندما يتكوّن فيها وبواسطتها عالم وينتقل إلى الوجود ويحيا ويعج بأشخاص يستقلّ أهمهم بدورهم ويعيشون حياتهم ويصبحون قادرين على أن يستثيروا صداقة القارئ وحبه ومقته وحقده ودموعه وضحكاته. قد يكون عالم الرواية تواصلياً نوعاً ما (واقعياً)، بل قد يتقاطع مع عالمنا فيذكر أحداثاً واقعية ويتضمن بعض الشخصيات الواقعية كما في رواية **الحرب والسلم** (*La guerre et la paix*) لتولستوي، أو أن عالمها ينفصل عن عالمنا، ولكنه مع ذلك يأخذ شكلاً وحياة كلما ساهم فيها القارئ. وهكذا يتغذى عالم الرواية من معين مزدوج ذي "قصور حراري سلبي":

1) الكاتب وثقافته التي يقتبس منها مادته ("السيدة بوفاري هي أنا")، ومنها ينتج ذاته وبيئته.

2) القارئ (القراء) الذي منه يخلق ذاته مرة ثانية ويستعيد الحياة، وتشوب كل رواية متغيرات ناجمة عن مزاج القارئ وعن ظروف قراءته. في الرواية، كما في الفيلم يوجد شيء ليس مقتبساً فقط من الأدب والفن والتسلية والثقافة، بما فيها العمل العلمي، ويستمدّ حياته عندما يبني ذاته وبيئته: "النظرية العلمية... تنبني وتتطور حسب طبيعتها الخاصة، كما أن =

العقل. ويتكثف. وشتى فضاءات العقل الناجمة عن شتى ثقافات الكوكب يحيط بها فضاء عقلي كوكبي يتوسع على غرار الكون الفيزيائي.

يضمن تنامي فضاء العقل وتطوره تواصلاً دائماً أوسع وأغنى مع العالم. ولكن تزايده يعزز في الوقت نفسه وليس فقط في مجال الأساطير وإنما أيضاً في مجال التجريدات يبرز الفصل بين العالم الإنساني والطبيعة بل بين الإنسان والإنسان. ليس فضاء العقل الوسط الناقل/ الباعث للمعرفة الإنسانية فحسب. إنه كناية عن ضباب وشاشة بين العالم الثقافي الذي يتقدم محفوفاً بسُحُبه وبين عالم الحياة. وهكذا نصطدم بمفارقة كبرى سبق أن جابهناها: إن ما يجعلنا نتواصل هو في الوقت يمنعنا من التواصل.

ديموغرافيا الفضاء العقلي

فضاء العقل مسكون بكائنات متجذرة مادياً لكنها ذات طبيعة عقلية. (لنذكّر بأن المادة نفسها مادية قليلاً لأن الذرة فارغة بنسبة 99٪ وأن الجزيئات التي تشكلها ذات مادية غامضة). كما أن المعلومة لها دائماً ركيزة فيزيائية/ طاقية مع أنها غير مادية كذلك الأسطورة والآلة والفكرة لها ركيزة فيزيائية/ طاقية في الأدمغة البشرية وتتبلور انطلاقاً من مادية التبادلات الكيميائية ـ الكهربائية للدماغ وأصوات الكلام والكتابات. لها بخاصة ركيزة بيولوجية مؤلفة من هذه العقول بالذات وهذا ما سيبعث فيها حياة خاصة.

= كل عضو حي يتكون وينمو حسب المسار المستقل للدور الاقتصادي والسياسي الذي يستطيع أن يلعبه...» انظر: J. Leray, "L'aventure en mathématiques," dans: J. Piaget, ed., *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1967), p. 465.

فكما أن الفضاء الحيوي يتضمن تزايداً هائلاً لشتى الكائنات من الجرثوم إلى شجرة السيكوا(*)، ومن البرغوث إلى الفيل، كذلك يتضمن الفضاء العقلي تنوعاً مذهلاً من الأنواع من الاستيهامات إلى الرموز ومن الأساطير إلى الأفكار ومن التشكيلات الجمالية إلى الكائنات الرياضية ومن التداعيات الشعرية إلى الترابطات المنطقية. ولكن في حين أن معرفة التنظيم النووي ـ البروتيني تمكّن اليوم من إدراك وحدة التنوع الحي لا يُعترف بوحدة الحياة المتعددة للفضاء العقلي؛ إن مجاله الذي تعبره اختصاصات عديدة جداً تخترقه هذه الاختصاصات المتشظية التي مازالت عاجزة عن التواصل في ما بينها. تم تطوير أجزاء من الفضاء العقلي ولكن العلم العقلي هو أرض مشاع.

طبعاً من الصعب جداً إدراك العلاقة بين الحلم والعملية المنطقية وبين العمل الروائي والنظرية العلمية فما بالك بوجودهما المشترك في المجال العقلي. سنسعى على الأقل إلى إجراء تصنيف أولي.

وهكذا نستطيع أن نميز نمط وجود خاص بالكيانات المتعلقة بعلم الجمال (القصيدة، الأغنية) والوجود الخاص بالكائنات المتعلقة بالإيمان و/أو بالمعرفة (الإله الفكرة) ويبدو هذا التمييز واضحاً جداً في ثقافتنا الحديثة المعلمنة ولكنه كان متضمناً في الثقافات القديمة حيث كانت الأغاني والرقص والنحت والتصوير في إثارتها المشاعر الجمالية الصرفة لا تنفصل عن العبادة وكانت تتصل أيضاً بالإيمان والأسطورة والدين. واليوم بالذات مازال علم الجمال والمعرفة متلازمين نوعاً ما: فليس البعد المعرفي حاضراً فقط في العمل الروائي أو الشعري وإنما أيضاً في العمل التصويري والموسيقي (كما أعرب لنا

(*) هي من فصيلة الصنوبريات، ويبلغ ارتفاعها 120 م، أحياناً. وتنبت في المناطق الرطبة وفي الأتربة العميقة الغور.

عنه برونو لوساتو (Bruno Lussatto) عندما قال: في معرفة **الأباسيوناتا (Appassionata)** أو في السمفونية التاسعة توجد أفكار. في كتابنا لن نتعمق في الجانب الجمالي للفضاء العقلي كي نركز على الجوانب المتعلقة مباشرة بالإيمان والمعرفة وخاصةً بالأفكار.

هناك تصنيف آخر مقتبس من التمييز الفيزيائي بين الأوضاع الغازية التي تتعرض للاضطراب الديناميكي الحراري وبين الأوضاع الصلبة التي ترتبط عناصرها الذرية والجسيمية ببعضها بشكل ثابت: ففي مجال الأوضاع الغازية تتشتت الاستيهامات والأحلام التي تبدو نابعة من مصدر يغلي تتداخل فيه التصورات والاستذكارات والتخيلات من طريق الصدفة وتتكاثر بشكل فوضوي وتتبعثر وتتشتت بسرعة؛ وفي مجال الأوضاع شبه "الصلبة" (المنظمة بشكل مستقر) غالباً ما تكون الأساطير والمذاهب والأفكار كيانات لها تنظيم قوي ومستمر قد يصل عمرها إلى ألف سنة كما هو الحال بالنسبة لأشجار السيكوا الباسقة. نستطيع أن نميز نوعين كبيرين من الكيانات ذات التنظيم القوي والمستمر:

1) الكيانات الكونية ـ البيولوجية ـ التشبيهية أي الأساطير[3]

(3) بالمعنى الأول للكلمة، هي قصص خيالية رمزية يتشكل فيها عالم لا ينفصل عن عالمنا، وغالباً ما تختلط به تقريباً فتكون بمثابة ركيزة. ويتضمن هذا العالم الكوني - البيولوجي - التشبيهي أحداثاً وشخصيات (جن، وحوش خرافية، آلهة... إلخ). تعتبر موجودة حقاً؛ ودائماً ما تحظى الأساطير الكبرى حول نشأة الكون ببعد معرفي: فتكشف أصول العالم والحياة والإنسان والشر. وبعد انحطاط الميثولوجيا - بالمعنى الأول للكلمة - التي يفقد فيها العالم تساميه، تصبح حكاية وتتحول إلى عالم جمالي لا يحمل من ثم إلا قيمة مجازية، وتستطيع الأسطورة أن تحيا من جديد وخلسةً في منظومات الأفكار المجردة، وأن تشوش عليها، لا بل أن تتحكم بها؛ فتعطيها عندئذ حياة فوق واقعية، وتؤله فيها المفاهيم الكبرى وتمنحها تسامي الذات الإلهية وعدم فسادها (انظر الفصل التالي من هذا الكتاب). لا تحظى الأسطورة بالتفوق العقلي إلا عندما لا يعترف بها كأسطورة.

والأديان[4] المسكونة بكائنات ذات أشكال حيوانية أو بشرية (جن، أرواح، آلهة).

2) الكيانات ذات الصور الكلامية والمذاهب والنظريات والفلسفات التي هي منظومات أفكار.

هنا أيضاً ينبغي على مثل هذه التمييزات أن تتضمن مستلزمات متبادلة. فعلى سبيل المثال يوجد في تشعث الأحلام ـ عبر أو رغم فوضاها العابرة ورغم تعدد المعاني التي تحتويها وتلتحم بها وتشوّش عليها وتصارعها بشكل اعتباطي ـ منطق ضمني يعمل وخطاب يبحث عن نفسه من طريق التماثل/ والاستعارة ويتخفى وينكسر ويضيع ثم يهتدي ضمن تشكيلة من المعاني واللامعاني. كذلك يوجد في الأساطير والأديان منطق تنظيمي خاص وفلسفة مضمرة عميقة؛ بخلاف ذلك يوجد، في النظريات الأكثر تجريداً شعر وخيال بل توجد فيها أسطورة خفيّة كما سنرى.

على أية حال جميع الكيانات العقلية المستدامة منظمة ذاتياً وبيئياً (ذلك أن النظام البيئي الذي تنشأ وتتجدد فيه الأساطير والأفكار يشكله الوسطُ الثقافي والعقول/ الأدمغة)؛ وكلها ـ بما في ذلك الأساطير والأديان ـ تمتلك آلية معقدة مؤلفة من لغة ومنطق وبشكل أعمق تناط بصيغة. وفي الصفحات التالية سننظر تعاقبياً إذاً في:

---

(4) الأديان الخاصة بالحضارات التاريخية الكبرى، تعزز عالم الأساطير الذي - بتأسيس الكهنوت والسلطة الدينية تحديداً - أصبح حجر الأساس في العالم الإنساني - الاجتماعي، ويتميز هذا العالم بسيطرة الآلهة العظمى، والإله المهيمن، بل الإله الوحيد، الذي يتم التواصل معه من طريق شعائر العبادة، الدين الكبير يتمتع بقوة كبرى تغزو جميع مناحي الحياة البشرية، وبديمومة تتجاوز حدود التاريخ وتخترق المجتمعات والحضارات المتعاقبة. الدين في ذات الوقت هو منظومة معرفية يوفر فيها الوحي والأسطورة المعرفة الصحيحة؛ ولا تستند مثل هذه المعرفة على الإيمان فقط، بل على العمل المذهبي الذي يمنحها هيكلية منطقية. وهكذا يستطيع أن يشتمل في داخله على فلسفة ما.

1) أنماط وجود وتجلّي الكيانات العقلية (كائنات العقل)،

2) مبادؤها وأشكال تنظيمها لاسيما تلك المتعلقة بكيانات لها صور كلامية (منظومات الأفكار والأيديولوجيات)،

3) آليتها (اللغة المنطق)،

4) صيغتها.

الوجود والضرورة

في العديد من الحضارات القديمة كانت رؤى المنامات مزودة بواقع مؤكد وكانت أحياناً أقوى من تصورات اليقظة. فحيثما كانت الأساطير أساطير أي أنها تُعتبر كحقائق وليس كخرافات كانت تحظى بما فوق الواقع. ولكن الملاحظ أكثر من غيره هو كيف وصلت إلى الوجود كائناتٌ عقلية لها شكل بشري حي كالجنيات والأرواح والملائكة والآلهة ولاسيما أنواع الله الأكبر في الديانات التوحيدية الذي أصبح خالقاً لخالقيه والذي أخضع الطبيعة كلها له.

يجب أن نُعجب بتبلور (وهو أهم من تجسّد) هذه الكائنات العقلية التي ما أن تتشكل، انطلاقاً من الإسقاطات الجماعية، حتى تفرض نفسها على البشر بكل وضوح وقوة. وكما أشارت إليه قصيدة ريلكه التي وردت في مقدمتنا، يمنح الإيمان وجوداً وحياة للخليقة المتخيلة التي تملك عندئذ قوّة تستنبت فيها قرناً فوق الطبيعة.

لقد خبرتُ وجود آلهة الأوريكسا(*)، التي يمكن أن نسميها قديسين أو أرواحاً أو شياطين أو آلهة. وسبق لي أن حضرت طقوس الماكومبا والكاندومبليه في مدينتي ريو وباهيا ولكنني بقيت متفرجاً أثناء تلك الاحتفالات. وشاءت الصدفة أن أخذني صديق متدرب إلى

(*) آلهة هندية إفريقية.

شيخ ديني لمجموعة مغلقة على الخارج. هذا الشيخ القصير والهزيل الجسم وذو الوجه الذي بدا لي تارة وجه طفل وطوراً وجه إنسان عمره مئة سنة أجلسني قربه وظل يراقبني دون إصرار مدة ساعتين ودون أن أشعر بأي حرج. ثم قرّر أن يَقْبلني فاستطعت المشاركة في الاحتفال مع نحو ثلاثين مشاركاً. بعد القسم الأول الشبيه جداً بالعبادة الكاثوليكية "العادية" بدأ ذكر الـ "إكسو (Exu) [الترياق]... المجموعة أخذتها الحال تدريجياً وفجأة استحوذ روح على أحد المشاركين. وحضرت أرواح أخرى. كنت مذهولاً وكدت أدخل في شطح كنت أتمناه بقوة وتقت بجميع قواي إلى أن تستحوذ روح عليّ أنا أيضاً لكنني أظن أن الشيخ الذي كان يراقبني لم يشأ ذلك. على أية حال فهمت عندئذ ما كنت أعرفه منذ أمد طويل ولكن بشكل مجرد؛ فهمتُ أن الأوريكسا شأنها شأن الأرواح والآلهة لها وجود فعلي وأن لها قدرة خارقة لتتجسد فينا بكامل وجودها وبأصواتها وإراداتها. ولتستحوذ علينا بالمعنى الحرفي للكلمة.

وكانت هذه الهنيهة بالنسبة إلي التجربة الوجودية الحاسمة لحضور الأرواح والآلهة الحي. وأخيراً، تبيّن لي أن جميع الآلهة موجودة وموجودة حقاً بالنسبة لأتباعها مع أنها غير موجودة خارج حدود المجموعة التي تؤمن بها. تبزغ الآلهة كهيولى جماعية من العقول/ والأدمغة البشرية فتصير فرديات تتمتع كل فردية منها بمبدأ هوية وبنفسية وببدنية خاصة بها لها وجود حي مع أنها لا تتألف من مادة بروتينية ـ نووية (ويجب أن نذكّر مع ذلك بأن لها أساساً بروتينياً ـ نووياً في عصبونات أتباعها). إنها تعمل وتتدخل وتسأل وتصغي. وهي موجودة حقاً في الاحتفالات الدينية وفي الشعائر ـ كما في شعائر الفودو (vaudou) والكاندومبل (candomble) ـ تتجسد وتتكلم وتفرض.

الآلهة تحكم وتفرض الأضاحي وتبتهج بها ومع أن وجودها منوط بأشكال وجودنا فهي ملوكنا. نلتمس منها المساعدة والحماية والرحمة. نقدّم لها صلواتنا وبواكيرنا وخرافنا وعِجْلاتنا وأطفالنا إن اقتضى الأمر. كان لورنز (Lorenz) يقول: إن الإنسان حيوان دجّنه المجتمع. ويجب أن نقول أيضاً إن الآلهة تستعبده. بيد أن الآلهة هي بدورها في خدمتنا. إذا ابتهلنا إليها بالاحترام والإجلال الواجبين تهبّ لمساعدتنا في مشاريعنا وتأتي بالغيث لمحاصيلنا وتنصرنا في معاركنا وتعزينا في أحزاننا وتنقذنا من المهالك الكبرى. الآلهة التي نحن خدّامها موجودة لخدمتنا. وآلهتنا ليست تحت تصرف الأغراب والكفار إنها لنا نحن. إننا نمتلك الآلهة التي تمتلكنا. هناك فعلاً علاقة تلاحم وتشويش واستغلال متبادل (وهذه العلاقة غير متكافئة غالباً) بين الآلهة والبشر.

يشن البشر الحروب على بعضهم وتتدخل فيها الآلهة والأديان، ولكن الآلهة والأديان تتحارب بواسطة البشر. الآلهة التوحيدية أي الاحتكارية غيورة بشكل هائل لاسيما من أترابها التي تبغي أن تحلّ محلها؛ تسعى إلى أن تتذابح وترتب مجازر "الكفار" الذين هم من أتباع خصومها.

من أين تأتي القدرة الكلية للآلهة؟ من زاوية النفسية البشرية إنها إسقاطات رغائبنا ومخاوفنا التي تجعل الآلهة متسامية. ولكن من الزاوية العقلية فإن الآلهة هي التي تجعل نفسها متسامية انطلاقاً من الطاقة النفسية التي تستمدّها من رغائبنا ومخاوفنا ولأنها من منتوجات العقول/ والأدمغة داخل ثقافة معينة فإنها تتصرف بمفعول رجعي وتسيطر على عقولنا/ وأدمغتنا وثقافتنا. ولأن البشر الفانين صنعوها تصبح خالدة وتتحكم في مصير الفانين بل قادرة على منحهم الخلود مقابل الطاعة والحب. أجل الآلهة ليسوا خالدين حقاً: لأن حياتهم تتوقف على حياة جماعة المؤمنين. إن مات البشر لماتت جميع

الآلهة، فلا أصغرها ولا أكبرها يستطيع أن ينجو بعد موت البشرية، ولكن طالما البشرية موجودة طالما لا يمس الفساد حياة كبار الآلهة إلا قليلاً.

استطاعت الآلهة في الثقافات القديمة أن تعيش آلاف السنين، ولم تنطفئ إلا مع دمار هذه الثقافات. عاشت الآلهة القديمة في حوض البحر المتوسط المدة التي عاشها العالم القديم إلى أن طردها وقضى عليها الإله العالي جداً لإبراهيم، ويهوه اليهود، والله الآب لدى المسيحيين، والله لدى المسلمين، فراحت منذئذٍ تخترق الأمكنة والأزمنة والمجتمعات والإقطاع والرأسمالية والاشتراكية وتتأقلم مع الظروف دون أن تبدل طبيعتها... الآلهة الكبرى تبقى ولكنها لا تبقى كالأشياء المتحجرة والصخور والجبال؛ وعلى غرار الشموس الآلهة مزوّدة بقدرة خارقة على استيلاد ذاتها وستبقى طالما تتوافر لديها محروقات مأخوذة من الطاقة النفسية للبشر.

بيد أن قدرتها الكلية لها حدود؛ إن التاريخ الفريد لأثينا إبان القرن الخامس أظهر لنا أن مدينة ديموقراطية استطاعت تحجيم نطاق عمل الآلهة وحصرته بالحماية فقط وليس بالسيطرة: وتوافرت لدى الفلسفة الأوروبية الطاقة العقلية لتقليص وربما لإذابة الإله الأكبر الذي غطى القرون الوسطى برمتها واستطاع العقل البشري أن يميت الآلهة التي خلقها. ولكن هل يقوى على الإطاحة بورثتهم الغامضين للآلهة الذين يتخفون وراء الفلسفات والأيديولوجيات العلمانية ظاهرياً؟

الأفكار الأولى حول الأفكار

يبدو لنا أن هناك قطيعة أنطولوجية بين ملكوت الآلهة وملكوت الأفكار وبين الأساطير والنظريات. الأفكار، وبخاصة منظومات

الأفكار (من نظريات ومذاهب وأيديولوجيات)، تبدو وكأن لها واقعاً أداتياً فقط. إنها أدوات تستخدم في تأويل الواقع وقد تكون قاصرة أو وهمية. لقد وظف ماركس الأيديولوجيا إلى الحد الأقصى فجعل منها خدعة تمكّن طبقة مسيطرة من إخفاء مصالحها وسلطتها بعبارات بدت نبيلة وكونية. وهكذا فإن أيديولوجيا حقوق الإنسان تخفي السلطة القاتلة التي تتمتع بها البورجوازية. سولجنيتسين (Soljenitsyne) ضخّم لهجة ماركس في ما يخص الأيديولوجيا الشيوعية قائلاً: "إنها تأتي بالتبرير المنشود للقتل وبالصرامة الشديدة الضرورية للقتلة إن النظرية الاجتماعية هي التي تساعد القاتل على تبييض أفعاله في نظر نفسه وفي نظر الآخرين كي لا يسمع التأنيبات واللعنات التي تكال له بل ليسمع المدائح وعلائم الاحترام" (Soljenitsyne, 1974, p. 131).

تصور أداتي كهذا يجهل أن الأيديولوجيا تستطيع أن تصل إلى حيّز الوجود وأن تصبح سيادية. عندئذ نكون خدّاماً للأفكار التي تخدمنا. وكما الحال بالنسبة لإله نستطيع أن نحيا ونموت في سبيل فكرة. توجد أفكار أساسية تستخدم مصالح البشر وطموحاتهم على قدر المصالح والطموحات التي يستخدمها البشر لا بل أكثر منها. وتسيّرنا هذه الأفكار أكثر ممّا نسيّرها. كما تفعل الآلهة هناك مذاهب - بدءاً من الحتمية - تفرض على الكون أن يطيعها. إن كلمة "قِطّ" لا تخمش كما نلاحظ. ولكن كلمة "حقيقة" يمكن أن تصبح ضارية. تحوز الكلمات في خدمة الفكرة سلطة الحياة أو الموت.

وهكذا تستطيع التجريدات والمفاهيم والنظريات إذاً أن تفوز بالوجود والقوة والسيادة والمجد. يبدو مفهوم من المفاهيم مجرداً من جميع الصفات التي لها صور حياتية وإنسانية ولكنه يستطيع أن يحصل عليها في المحصلة؛ وهكذا تمكنت الرأسمالية والشيوعية من أن تصبحا كائنين مزودين بالفكر والاستراتيجيا والمكر والخبث

التآمري. لقد استطاعتا أن تحصلا على سلطة خارقة تفوق قدرة النماريد والأبالسة والآلهة.

بوسع القوة نفسها التي تنشط الأسطورة والإيمان أن تتسلل إلى الأيديولوجيا كما أشرت إلى ذلك في أمكنة أخرى (Morin, 1987, pp. 109 sq.). لقد تسللت العناية الإلهية خلسة إلى عقل قرن الأنوار وأصبحت إلهه ثم تسللت إلى فكرة العلم في نهاية القرن التاسع عشر. فتدخّل الخلود وعدم الفساد في الجوهر الإلهي إلى العالم المادي الذي نادى به لابلاس (Laplace) وتسللت فكرة الخلاص إلى التاريخ الدنيوي وحل مسيح جديد في جسم البروليتاريا. وهكذا صارت "المادية العلمية" الدين الأكبر للخلاص الأرضي في القرن العشرين.

فكما أننا مسكونون بالآلهة التي نسكنها نحن مسكونون بالأفكار التي تسكننا. وفي هذا الأمر أنا شاهد أيضاً: لقد عرفت مهووسين أيديولوجيين اجتمع فيهم الهوس بالمعنى السريري للكلمة والهوس بمعنى الفودو (vaudou) والهوس بمعنى دستويفسكي (مازلت أذكر ذلك الزمن الذي كانت فيه القطة الصغيرة المدللة قادرة - كالإلهة كالي(*) (Kali) - على إرسال مليارات البشر إلى العذاب: من الناحية البشرية نستطيع القول إنها كانت شريرة جداً؛ ولكنها من الناحية العقلية كانت مهووسة حقاً إذ استحوذ عليها حزب ستالين الباطش الذي طرح افتراضات خبيثة). على غرار الآلهة تتحارب الأفكار عبر البشر والأفكار الأكثر مضاءً هي الاستعداد الاستئصالي الذي يتفوق على استعداد الآلهة الأكثر بطشاً.

على غرار الآلهة الأفكار هي كائنات جامحة وسرعان ما تفلت

(*) آلهة هندية مخيفة، تكرّم في خليج البنغال بخاصة، وهي إحدى زوجات الإله سيفا، وتقدّم لها الأضاحي.

من رقابة العقول فتسيطر على شعوب بأسرها وتبذل طاقة تاريخية خارقة. كيف جرى أننا منحنا الحياة لكائنات خلقها العقل ثمّ نهبها حيواتنا فتستحوذ عليها في النهاية؟ الدراسات البنيوية التي تناولت الفكر الأسطوري أو الديني وأسبار حفريات المعرفة تستطيع فعلاً أن تكشف لنا الهيكل العظمي لعالم العقل ولكن دون حياته وقوته.

للأيديولوجيات معدل عمري يزيد على مثيله عند البشر. وفسادها البيولوجي أكبر من مثيله عند الآلهة ولكن بعضها تستطيع أن تعيش قروناً عديدة. الأيديولوجيات التي تدّعي أنها "علمية" وأنها تضمن تحقيق وعدها بالخلاص على الأرض كما زعمت الماركسية الستالينية هي أيديولوجيات هشة بعد انتصارها الذي هو إخفاقها في ذات الوقت. بيد أن الماركسية الستالينية استطاعت أن تستحوذ على عقول عدد من كبار أهل العلم فاستطاعت لعشرات من السنين إخفاء الإثباتات العديدة والمتراكمة على كذبها وإخفاء الكثير من "الافتراءات الدنيئة". هذا يثبت قوّة الأيديولوجيات أمام الواقع وضده. الأحداث عنيدة قال لينين: الأفكار أكثر عناداً وغالباً ما تتكسر الأحداث عليها أكثر مما تتكسر الأفكار على الأحداث.

ثالوث الفضاء النفسي والفضاء الاجتماعي والفضاء العقلي

يجب أن نبرز فضاء العقل في العالم الإنساني - الاجتماعي وفق مركّب ثلاثي الأبعاد هو: الفضاء النفسي والفضاء الاجتماعي والفضاء العقلي .الفضاء النفسي هو فضاء العقول/ والأدمغة الفردية. وهو مصدر التصورات والمتخيل والحلم والفكر. العقول/ والأدمغة تعطي كثافة وواقعاً لتصوراتها وأحلامها وأساطيرها ومعتقداتها. إنها تطور المادة العقلية التي ستشكل "كائنات العقل". ولكن تجسيد الأساطير والآلهة والأفكار والمذاهب لا يكون ممكناً إلا في الفضاء الاجتماعي وبه: ذلك أن الثقافة الناجمة عن التفاعلات بين العقول/ والأدمغة

تتضمن اللغة والمعرفة والقواعد المنطقية والبراديغمية التي ستمكّن الأساطير والآلهة والمذاهب من أن ترى النور حقاً. وبعد أن تتشكل هذه الأخيرة فإنها تستمدّ من الفضاءين النفسي والاجتماعي شيئاً من الجوهر والتنظيم والحياة. وتستمدّ الابتكار من فوضى العقل (استيهامات/ هذيانات) ومن الفوضى الاجتماعية (أزمات). كائنات العقل التي لها صور بشرية حية تغرف بخاصة من الفكر الرمزي - الأسطوري والكائنات التي لها صور لغوية تنهل بخاصة من الفكر التجريبي - العقلي (ودائماً هناك تشابكات/ وتجاوزات من كلا الطرفين). كائنات العقل تجدد ذاتها دون انقطاع في المنابع التي كوّنتها. ولكنها ضرورية لتجديد فضاءي النفس والمجتمع. فتتجدد حلقة تناوبية دون انقطاع يكون فيها كل عنصر من هذه العناصر ضرورياً لولادة/ وتجدد العناصر الأخرى، ويكون فيها كل عنصر منتَجاً ومنتِجاً في آن. لا يستطيع مجتمع دون أساطير تآخٍ أن يتحقق. ولا يستطيع عقل دون أفكار أن يتحقق. الأسطورة تشترك في إنتاج المجتمع الذي ينتجها وتشترك الفكرة في إنتاج العقل الذي ينتجها.

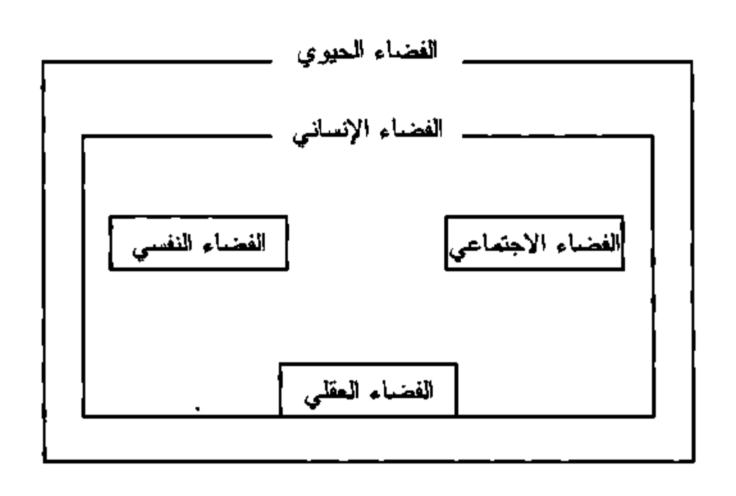
العقل/ الدماغ والثقافة يكيّفان الفضاء العقلي وينظمانه بيئياً ويقيّدانه ويحررانه وهذا الفضاء العقلي يكيّف العقل/ الدماغ والثقافة وينظمها بيئياً ويقيّدهما ويحررهما. وكل عنصر من هذه العناصر هو في الوقت عينه نظام بيئي للعناصر الأخرى ومنها يستمد غذاءه وطاقته وتنظيمه وحياته.

وكل عنصر من هذه العناصر هو في ذات الوقت وسيلة وغاية للعناصر الأخرى. صحيح أن الفضاء العقلي هو وسيلة/ أو وسط بالنسبة للإنسان. ولكننا نعلم أن الإنسان وسيلة/ أو وسط للفضاء العقلي: نفهم أن مفكراً مثل هيغل جعل من البشر وسيلة لتحقيق الفكرة المطلقة. ونفهم النظريات التي تجعل البشر يعملون لخدمة العقل المطلق.

هناك تلاحم وإخضاع واستغلال متبادل بين هذه العناصر الثلاثة ولكن بتفاوت. وهناك حالات تكون فيها الأساطير والآلهة ظمأى بحيث إنها تسيطر على البشر والمجتمعات... ولكن يجب القول أيضاً أن الفرد يستطيع ربما أن يفلت من قوة إخضاع الفضاء العقلي عندما يلجأ إلى بعض الأفكار التحريرية التي ترعى الكلأ فيه... يضاف إلى ذلك أن هناك في كل مجتمع عقولاً "قوية" و"كافرة" و"مادية" عصية على سطوة الآلهة والأيديولوجيات (كما الذين يقاومون التنويم المغناطيسي) في حين أن هناك عقولاً أخرى لا تقاوم بتاتاً أن يسيطَر عليها.

تدجّن المجتمعات الأفراد من طريق الأساطير والأفكار، وهذه بدورها تسيطر على المجتمعات ولكن الأفراد بالمقابل يستطيعون أن يدجّنوا أفكارهم وأساطيرهم. في اللعبة المركّبة (التكاملية والتعارضية واللايقينية) للإخضاع والاستغلال والتشويش المشترك بين هذه العناصر الثلاثة (الفرد ـ المجتمع ـ الفضاء العقلي) هناك إمكانية كبرى نوعاً ما لبحث التحامي/ تحرري.

أخيراً نرى أن الثالوث النفسي ـ الاجتماعي ـ الفضاء عقلي مغمور ومكتنف في الطبيعة (الفضاء الحيوي) والكون. ليس الفرد والمجتمع وحدهما هما اللذان يجريان تعاملات مع العالم؛ ذاك أن الفضاء العقلي ذاته منفتح على العالم ويحاوره: فالأساطير والأفكار تستكشف العالم وتسافر في العالم وتهذّبه وتسعى إلى أن تبني عشها فيه فتطور في النهاية رؤى العالم وصور العالم وعقليات العالم. صحيح أن البشر عندما يخلطون بين أساطيرهم وأفكارهم وبين الحقيقة فإنهم يحاولون الظن أن الفضاء العقلي هو العالم نفسه. ولكن من خلال الفضاء العقلي يتشكل التساؤل البشري، والفضاء العقلي هو الذي يقيم الصلة مع المجهول ومع ما لا يوصف ومع السر...



الواقع العلمعقلي

على غرار العالم الفيزيائي والفضاء الحيوي والعالم البشري يخضع الفضاء العقلي لتحاور لا ينقطع بين النظام/ والفوضى/ والتنظيم حيث تنشأ الكيانات العلمعقلية وتتطور وتتحول وتموت.

في الفضاء العقلي توجد ظواهر ثانوية عديدة عابرة واستيهامية. هناك كائنات عقلية ثابتة ومستدامة وهناك بعض منها مهيمن وسيادي وإخضاعي، ولكنّ لهذه الكائنات في الوقت نفسه جانباً أداتياً وخدمياً وخاضعاً. حياة الكائنات العقلية تختلف كثيراً وتتفاوت بحسب نوعها. تصير كثيفة وجبارة وماورائية بالنسبة لكبار الآلهة وللأفكار الكبرى. وتكون هزيلة جداً وشبه عليلة بالنسبة للأفكار الصغرى التي هي شبه أداتية فقط.

لإدراك هذا التعقيد ينبغي علينا أن نفرض كل مثالية تعطي الأفكار والأساطير واقعاً بحدّ ذاته، ونرفض كل اختزال يذيب الفضاء العقلي، إمّا في العقل/ الدماغ (نزعة نفسانية) وإما في المجتمع (نزعة اجتماعية). وهذا لا يدفعنا البتة إلى نفي نصيب المعرفة في

أحدهما (استقلالية الفكرة وسيادتها الممكنة) أو في الآخر (التجذر النفسي والاجتماعي للأسطورة وللفكرة). أخيراً، إذا شئنا احترام التعقيد في العلاقة الثلاثية ينبغي علينا أن نستعمل ليس فقط المنظور العلمعقلي وإنما أيضاً ـ كما قلنا ـ المنظورين النفسي والاجتماعي.

وهكذا خلافاً للتاريخانية القديمة التي أولت الأفكار، إما قوةً كلية وإما استقلالية غير تابعة، وخلافاً للنزعة السوسيولوجية التي تختزل الأفكار إلى غائية اجتماعية، نعترف بالاستقلالية التابعة للفضاء العقلي داخل العالم الاجتماعي الذي ينظمها بيئياً ويجري فيها اختياراته، ويضبطها بل يخلخلها ويثوّرها.

ومع أن هذه الاستقلالية ناتجة من التفاعلات بين الأفراد/ الفاعلين، يجب علينا ألا نطمس الطابع الذي يتجاوز الشخص والطابع اللاشخصي والموضوعي الذي يأخذه الفضاء العقلي: نعم اللغة تتكلم والأسطورة تفكر (ولكن يجب ألا ينسينا هذا أن اللغة تتكلم عندما الكائن البشري يتكلم وأن الأسطورة تفكر بفكر فاعل معيّن): يبني تصورُنا علاقةً أساسية بين الفكر الشخصي والفضاء العقلي المُغْفَل.

بعبارة أخرى، نستطيع أن نتصور علماً عقلياً موضوعياً ولكنه لا يحكم الطوق على موضوعه، بل على النقيض من ذلك يضعه دائماً في إطار الأفراد/ الفاعلين وفي سياق ثقافة "الهنا والآن".

نرى تماماً أن الفكرة الماركسية المتعلقة بـ "البنية الفوقية" المزودة بسلطة "التأثير الرجعي" (ابتُكرت هذه الكلمة بعدها بقرن لذا لم يمكن تصورها في عهد ماركس ولكن الفكرة الجدلية القائلة بتأثير رجعي كانت تؤدي المعنى) هي فكرة مهمة وغير كافية في آن. إنها فكرة غير كافية جدلياً لأن الجدلية تعاقبية ومتعددة ومتشابكة، ولأن الأيديولوجيا هي فيها منتَجة ومنتِجة. أخيراً، إذا امتازت فكرة البنية

الفوقية بأنها مؤسسة على مفهوم تنظيمي للبنية فإنها مقيَّدة جداً بهذا المفهوم وتجهل البراديغم المنظِم ذاتياً وبيئياً.

بالمقابل، إنْ تصورنا عالم الفضاء العقلي بحسب البراديغم المنظِم ذاتياً وبيئياً يعني أننا نستطيع إدماج الفكرة المركزية لاستقلالية/ أو تبعية الفضاء العقلي داخل الثالوث الإنساني ـ الاجتماعي علماً بأنه انبثق هو نفسه من العالم الطبيعي أي أنه انبثق تلقائياً:

ـ إنّ وجهة النظر العلمعقلية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار استقلالية الفضاء العقلي في علاقته التنظيمية التشاركية مع منظوماته البيئية الذهنية والثقافية.

ـ إن التنظيم الذاتي البيئي يعني التنظيم الحي ليس بالمعنى "البيولوجي" حصراً بل بالمعنى المتجاوز للبيولوجيا بالنسبة لحياة العقل؛ ذلك أن الكائنات العقلية تستمد وتضخ جوهرها الحي في حياة العقول/ الأدمغة وفي حياة المجتمعات فتصير بذلك حية. إنها على غرار الكائنات الحية غايات ذاتها مع أنها وسائل لعناصر حية أخرى.

خلافاً للكائنات البيولوجية المؤلفة من جزيئات تتألف الكائنات التي تجاوزت البيولوجيا من رموز وأفكار لها محمول صوتي و/ أو بصري. ولكن جزيئات الحمض النووي ADN وحمض الريبونكلييك ARN للكائنات البيولوجية ونوعي التنظيم يملكان كلاهما منظومة انطباع/ تشفير ذات شقين (الرمز الوراثي واللغة البشرية). وهكذا يكون الفضاء العقلي والفضاء الحيوي على تباعدهما البالغ (لأن الفضاء العقلي ظهر في الأخير بعد أن تمت الأنسنة) قريبين جداً من بعضهما كما رأى ذلك كلّ من أوجيه ومونو. والفضاء العقلي والعلمعقلي كلاهما ذواكر وانطباعات وبرامج.

إن حياة الكائنات العقلية ككل حياة تتجدد باستمرار. الآلهة تتجدد بالعبادة والشعائر والإيمان والحب. واللافت أن الآلهة تتعطش لدم الأضاحي كما لو أن تجددهم يتمّ بالنسغ الذي يمثل البشر في حياتهم. حياة العمل الموسيقي تتغذّى بطريقة مختلفة. إن تنويط السوناتا يشبه الحمض النووي الراكد لأنها بدون وجود قارئ أو عازف لا تكون إلا علاقة غافية؛ ولكي يطفو وجودها يجب أن يقرأها موسيقي؛ ولكي يكتمل وجودها لا بد من أن تُعْزف أمام جمهور. فكل قراءة وكل عزف وكل إصغاء هو تالياً فعل تجديد. والأعمال تحيا بالتجديد تلو التجديد وبعضها يموت من قلة المحبة والنسيان كما يحدث هذا أيضاً للآلهة التي هُجرت عبادتها.

تتوالد الكائنات العقلية عبر التزاوج: فالفكرة أو الأسطورة تتكاثر وتظل هي هي؛ وكما أن الجرثوم أو البكتريا تتكاثر إلى ملايين الجراثيم أو البكتيريات ويبقى الجرثوم هو هو والبكتيريا هي هي، كذلك الفكرة أو الأسطورة المتكاثرة تبقى هي هي. وفي الوقت نفسه تشكل هذه الكائنات العقلية العديدة كائناً وحيداً بالذات يكبر: أي الأسطورة المطلقة والفكرة المطلقة.

تتكاثر الكائنات العقلية عبر آلاف من شبكات التواصل البشري من طريق الخطاب والتربية والتلقين العقائدي والكلام والنص المكتوب والصورة. إن طاقة النسخ/ والإصدارات من طريق المطبعة والفيلم والتلفزيون ضاعفت وما زالت تضاعف طاقة نسخ الكائنات العقلية وعناصرها؛ إنها تزيد أيضاً السمة الباذرة لعملية التكاثر/ التوالد؛ وعلى غرار عالم النبات يرتبط بذار هائل من البوغات والبذيرات بضياع هائل؛ وكما يحدث في عالم الحشرات أو الأسماك يتعرض الإخصاب وبقاء البيوض لمجزرة قبل أن تحدث ولادة. ومع ذلك توجد بعض الظروف كأزمة تتعرض لها فكرة مهيمنة التي تشجع على الانتشار الوبائي لأفكار بقيت حتئذٍ مقموعة وكامنة في زوايا

هامشية. إن قطيعة الانتظام الاجتماعي وشلل المنع القمعي يُفسحان المجال واسعاً "لجراثيم" الأفكار المعارضة التي تتكاثر عندئذ على جناح السرعة؛ التطبيع يحول دون تكاثرها ويطرد الجراثيم وتعود الفكرة المقموعة إلى حالة الكمون التي تبقى فقط عند بعض العقول/ الأدمغة المنحرفة. ولكن يستطيع تحوّل خفيف أو عميق ـ كما هو الحال في التطور البيولوجي ـ أن يتم في الأسطورة أو الفكرة فيغيّرها ويحوّلها. هناك إعادات تنظيم وراثية في الفضاء العقلي تعرف عمليات تطور كثيرة كتلك التي شهدها الفضاء الحيوي (انظر الفصل الثالث).

من الأساطير إلى الأفكار

إن عشرات آلاف سني ما قبل التاريخ الذي انتشرت فيه فوق سطح الأرض المجتمعات الإنسانية للصيّادين ـ وللاقطين شهدت انتشار مليارات الفضاءات العقلية الكثيفة والغنية جداً الرمزية - والأسطورية ـ والسحرية لعقول وآلهة وجنّ تملأ فضاء تجريبياً ـ عقلياً دائم الحضور (ولكن دون أن يصاغ بأفكار مجردة). مع الإمبراطوريات والحضارات الكبرى في الحقب التاريخية نشأ فضاء عقلي في الأديان التي سادت فيها آلهة عظيمة تسيّدت على الملوك وامتلكت إكليروساً جباراً. وأخيراً ظهرت في بلدان حوض البحر المتوسط آلهة الخلاص التي قدمت للبشر وصفة الخلود أي الانتصار على الموت. دينان خلاصيان كبيران فرضا نفسيهما على العالم وانتشرا فيه هما المسيحية والإسلام وما زالا يحتلان مناطق كبرى من الفضاء العقلي الكوكبي.

وكما أن القشريات والأسماك والزواحف مازالت تتطور في الفضاء الحيوي بعد أن طغى عصر الثدييات، كذلك الأطياف والأرواح والجن على الرغم من استبعادها على يد الأديان الكبرى والأيديولوجيات الحديثة مازالت تتكاثر في المجتمعات البيئية (كهوف

الروح سراديب ثقافية) وأحياناً اندمجت في الأديان الكبرى تحت مسميات القديسين أو الشياطين.

بيد أن الظاهرة اللافتة هي ولادة المنظومات الفكرية المجردة في الشرق البوذي، وفي اليونان القديمة، وشكلت هذه الظاهرة تصور العالم وحددت قواعد السلوك: أي الفلسفات. بعد أن سخّر الفضاء العقلي المنتصر للمسيحية الفلسفةَ له تحررت هذه في الغرب أثناء عصر النهضة ثم خلقت لنفسها نوعاً جديداً من المنظومات الفكرية: أي النظريات العلمية. وانطلاقاً من المنظومات الفلسفية والعلمية، تطورت أيديولوجيات سياسية غذّت كما سنرى من أحشائها مادةً أسطورية بل دينية. فصار يوجد، إذاً، فضاء عقلي هائل لكائنات ذات صور كلامية (منظومات فكرية).

بينما تطور هذا الملكوت الأقصى راحت عملية دَنْيَوة أو علمنة تحوّل الأساطير القديمة (كأساطير الميثولوجيا اليونانية) إلى كيانات جمالية أو شعرية فاستقل الشعر والموسيقى إلى حد كبير وازدادت العوامل المجبولة بمادة تراوح بين الواقع والخيال كعوامل الرواية. وهكذا سادنا فضاء عقلي جمالي/ فني مذهل قام الإعلام بمضاعفته ونشره ولكن بطريقة فريدة: نؤمن به إيماناً راسخاً يتغلغل فينا ويسحرنا ولكننا لا نعير وجوده الاهتمام الذي يوليه المؤمنون لأساطيرهم وآلهتهم لأننا نعلم أن الأعمال الأكثر روعة وإلهيّة هي أعمال بشرية...

وهكذا نعيش في ثلاثة عهود من الفضاء العقلي تترابط وتتنابذ وتتلاحم في ما بينها، وتشكل جزءاً من حياتنا، كما نشكل نحن جزءاً من حياتها. إن لها واقعاً موضوعياً ووجوداً فعالاً واستقلالية/ أو تبعية في هذا الكتاب لن نعالج إلا عهد المنظومات الفكرية.

الفصل الثاني

منظومات الأفكار

تنظيم الأفكار وسلوكها

تعاريف أولية

تتكوّن منظومة أفكار من مجموعة من المفاهيم المترابطة والمتكافلة وترتبها علاقاتٌ منطقية (أو أنها تبدو كذلك) من خلال بديهيات ومسلّمات ومبادئ تنظيمية ضمنية؛ وتنتج مثل هذه المنظومة في مجال صلاحيتها طروحات تكون بمثابة حقائق وتنتج ربما تنبؤات تتعلق بجميع الأحداث والوقائع التي يُتوقع ظهورها فيها.

لأن منظومات الأفكار تلعب دور الوسيط بين العقول البشرية والعالم فإنها تأخذ قواماً وواقعاً موضوعياً من تنظيمها.

تنظيم الأفكار

يمكن أن نطرح تماثلين لفهم منظومة الأفكار الأول هو مماثلة المنظومة الذرية التي تشكل فيها الجزئيات المترابطة مجموعة من الإلكترونات حول نواة والثاني هو مماثلة المنظومة الخليوية التي تتضمن نواة تحتوي على التراث الجيني وعلى هيولى خليوية تؤمّن

التبادلات مع الخارج وعلى غشاء يصفي أي أنه يستقبل/ ويرفض العناصر الخارجية.

طبعاً ليست الأفكار المجمّعة في منظومات، لا جسيمات، ولا جزيئات؛ يمكن اعتبارها كوحدات إعلامية/ رمزية متوافقة إما بناءً على تآلفات خاصة[1] وإما بناء على مبادئ تنظيمية (منطقية باراديغمية). عملياً لا وجود للأفكار المعزولة ذلك أنها لا تأخذ قوامها إلا حسب المنظومة التي تتضمنها.

نصل إلى نموذج منظومي يقتبس من نموذج الذرّة والخلية ويتمايز عنه. بحسب هذا النموذج تحتوي منظومة الأفكار على:

- نواة (بديهيات تشرعن المنظومة قواعد تنظيمية أساسية أفكار جوهرية)؛ وأحياناً تحتوي على مركّب متعدد النوى عندما تجمع المنظومة في داخلها عدة منظومات كانت مستقلة سابقاً وأصبحت تحت سيطرتها منظومات فرعية (انظر: *L'examen du marxisme*, p. 145).

- وعلى منظومات فرعية تابعة/ ومستقلة وقد تُشكل أكثرُها طرفيةً حزاماً آمناً.

- جهاز مناعة للوقاية.

تشمل المنظومة الفكرية، إذاً، تنظيمها الذاتي ودفاعها الذاتي. وتنظيمها الذاتي هو توليدي (يحتوي على نواة مبادئه المولِدة والمجددة) وظواهري (تشكّل أجهزة استقلابية تحديداً ومدافعة عن المنظومة داخل محيطها).

---

(1) خلافاً للكيمياء التي يمكن أن تطلق مبادئ كلية تتعلق بالجسد والنبذ والتلاحم بين العناصر، نستطيع أن نتصور "كيمياء الأفكار". صحيح أن هذه الأخيرة تخضع لأشكال من الجذب والنبذ والإقصاء والتلاحم، ولكن في ظروف محددة دائماً في المكان والزمان.

كل منظومة فكرية هي مغلقة ومفتوحة في آن. مغلقة بمعنى أنها تحمي نفسها وتصدّ عنها الترديات والاعتداءات الخارجية. ومفتوحة بمعنى أنها تغذّي التأكيدات والتحققات القادمة من العالم الخارجي. ولكن على الرغم من غياب الحدود الواضحة والثابتة بين هذه وتلك نستطيع أن نميّز ونعارض بين نوعين مثاليين:

المنظومات التي يتصدر فيها الانفتاح قبل الانغلاق ـ وهذا ما نسميه هنا **نظريات** ـ والمنظومات التي يتصدر فيها الانغلاق ونطلق عليها هنا كلمة **مذاهب**.

كل منظومة فكرية ـ بما في ذلك النظرية المفتوحة كالنظرية العلمية ـ تتضمن انغلاقها وكتامتها وعماءها:

1. تتكون النواة الصلبة من مسلمات لا يمكن إثباتها ومن مبادئ خفية (باراديغمات)؛ وهذه المبادئ لا تنفصل عن تشكيل كل منظومة فكرية بما في ذلك المنظومة العلمية (Morin, 1990, p. 44). النواة تحدد المبادئ وقواعد تنظيم الأفكار وتحتوي على المعايير التي تشرّع حقيقة المنظومة وتختار المعطيات الأساسية التي تستند إليها؛ وتحدد بالتالي استبعاد وجهل ما يتعارض مع حقيقتها ويُفلت من معاييرها؛ ويلغي ما بدا لها ـ انطلاقاً من بديهياتها ومبادئها ـ مجرداً من المعنى وبعيداً من الواقع. كل نظرية تحتوي في نواتها على منطقة عمياء. وهكذا تحول بديهيات/ ومبادئ النظريات العلمية الحالية دون النظر في المفعول الشفائي لمادة مخففة للغاية وتعطى بجرعات متناهية الصغر (علاج الداء بالداء). ويقول جاك شلانجر (Jacques Schlanger) (1978b, p. 35): "يستحيل عليها أن تدرك شيئاً يخرج أو يعارض نسيج التأويل الذي تتيحه".

لا تستطيع المنظومة الفكرية أن تنتقد مسلماتها الخاصة ومبادئها الخاصة. غالباً ما ندّد ماكس فيبر "بالنزعة الأحادية الجائرة في النظريات العصية على نقد ذاتها". خلافاً للمذهب تستطيع النظرية

العلمية حقاً أن تغيّر منظوماتها الفرعية، وتعترف بالاختلافات التي يمكن أن توجد بين تنبؤاتها والمعطيات المأخوذة من حقل وجاهتها. ولكن على الرغم من قبولها النقد/ والتفنيد الخارجي لا تمتلك القدرة التمعنية على إجراء نقد ذاتي لمبادئها وطبيعتها. النظرية تستسلم ولكنها لا تنتحر. الهاراكيري عملية يجهلها الفضاء العقلي.

2. تقاوم المنظومة الفكرية الانتقادات والتفنيدات الخارجية ليس فقط بمراكمة الحجج الجاهزة مسبقاً لوجاهتها ولكن أيضاً بالاستناد إلى اتّساقها المنطقي. عندما لا يقوى منطق منظومة نظرية على إدماج المعطيات التجريبية التي تناقضها، عندئذ تنغلق المنظومة على الاضطراب التجريبي لتحافظ على منطقها الخاص؛ فيصير تعقّلها عقلانية.

3. المنظومة الفكرية تقصي كل ما يسعى إلى تشويهها وخلخلة نظامها. فيطلق أجهزة مناعية تكبح وتدمر كل معطى أو فكرة خطيرين على سلامتها.

4. المنظومة الفكرية لها مركزية ذاتية: وتقع من تلقاء نفسها في مركز عالمها؛ لها صراط خاص بها أي أنها تتصرف حسب مبادئها وقواعدها وتصبو إلى أن تصبح أرثوذكسية: إنها احتكارية وتسعى وحدها إلى احتلال حيّز حقيقتها. إنها سلطوية (حتى النظرية العلمية تتمتع بالسلطة العليا لقوانين الطبيعة التي سبرت أسرارها). وهي عدوانية تتصدى لكل خصم تجرأ على معارضتها في عقر دارها[2].

---

(2) منذ عام 1935، ذكر الفيلسوف والطبيب البولوني لودفيغ فليك (Ludwig Fleck) كيف أن منظومة الإيمان المنظمة المتسقة التي يمكن فيها جمع عناصر عديدة وثيقة الصلة بعضها ببعض، تسعى إلى التجمد والانغلاق وتبدي مقاومة ضارية ومستدامة لكل ما يعارضها:

=

وهكذا تصون المنظومات الفكرية ذاتها[3]، ولا تقاوم كل ما من شأنه أن يهدد وجودها فقط، بل كل ما من شأنه أن يغيّر انضباطها الذاتي. ولا تقاوم فقط الاحتجاج والتجديد بل أيضاً الإعلام كما قال لوباسكو (Lupasco).

يقع قلب المقاومة في النواة التي تتكثف فيها مبادئ تنظيم المنظومة (البراديغمات والمنطق والمقولات). إذا صح أن النظرية العلمية يجب أن تخضع لقاعدة عليا توعز إليها بالزوال إن رَفَضَها الوسط العلمي، يبقى أن مبادئها التنظيمية الخفية غير الخاضعة مباشرة للرقابة التجريبية تنتج نظريات جديدة أكثر ملاءمة من الأولى، ولكنها تتضمن أشكال العمى المعرفي نفسها. لذا تضمنت المعرفة العلمية، مهما أعربت وانتقدت، ومازالت تتضمن، عمى عميقاً له أصل براديغمي.

عندما النظرية ـ وحتى العلمية منها تتعزّز بطابعها السلطوي وبادعائها الاحتكاري؛ فإنها تسعى دائماً إلى إنكار ما تكذّبه الوقائع وما تكذبه تجربة مناوئة أو نظرية مبرهنة باتقان. ونادراً ما يكفي أن تظهر تجربة حاسمة وحجة "دامغة" كي تتفكك النظرية. من الضروري أن تتوافر سلسلة طويلة من البراهين المتراكمة من مواطن الخلل والتقصير، ومن الضروري أن تظهر نظرية جديدة تُبرز وجاهة

= 1) تبدو مناقضة المنظومة غير واردة بتاتاً؛
2) كل ما لا يتوافق مع المنظومة يتم تجاهله، وإذا ذكر فبتكتّم؛
3) لا يحتفظ من التصورات البديلة إلا بالتي تعزز منظومة الإيمان.
(أوردها روسّي مونتي (1984) Rossi Monti).

(3) على الرغم من الفوائد الكبيرة لطريقة الحساب العشري التي ترفضها الطريقة السابقة في الحساب، استغرقت أكثر من قرن كي تعتمد في أوروبا الغربية بعد أن أدخلها إليها فيبوناشي دو بيزا (Fibonaci de Pisa) (1202).

أكبر. وفي تاريخ العلوم نرى أن النظريات تقاوِم عقائدياً كما المذاهب، ثم تنسحب إلى المقبرة الكبرى للأفكار الميتة.

نظرية النظرية

تتميز النظرية بقبول النقد الخارجي وفق القواعد التي تقبلتها مجموعة ترعى تحرّض وتنتقد النظريات (مجموعة فلسفية أو علمية). إن حيّز وجود النظريات حديث العهد وهش. لقد تشكل للمرة الأولى منذ خمسة وعشرين قرناً في أثينا التي فتح فيها نشوء الفلسفة مجالاً من النقاش الحر دون عقاب أو استبعاد أو تصفية الذين قُبلوا بهذا النقاش. ثم أتى العلم الأوروبي وخلق مجاله الخاص الذي ينبغي فيه على كل نظرية أن تخضع لعدد من القواعد التجريبية/ المنطقية الملزمة وأن تقبل بأشكال التحقق/ والتفنيد التي يمكن أن تُبطلها.

وهكذا لا تزال المنظومة الفكرية نظرية طالما تقبل بقاعدة اللعبة التنافسية والنقدية وطالما تُظهر مرونة داخلية أي تظهر مقدرة على التأقلم والتعديل في بناء منظوماتها الفرعية كإمكانية التخلي عن منظومة فرعية واستبدالها. بعبارة أخرى النظرية قادرة على تعديل متغيراتها (التي تتبلور في حدود منظومتها) ولكنها غير قادرة على تعديل مؤشراتها الدالة (ذات الحدود التي تعرّف بالمنظومة). وهكذا، فإن السمات "المغلقة" لنظرية من النظريات يناوئها البحث عن اتفاق بين الاتساق الداخلي والمعطيات التجريبية التي تُبرزها: وهذا هو ما يشكّل التعقّل.

النظرية مفتوحة لأنها تابعة بيئياً. وهي تتبع العالم التجريبي الذي تطبّق فيه. وتعيش من علاقاتها بالعالم: إنها تحوّل الواقع لتعيش فالأسلوب المفتوح لتنظيمها الذاتي ـ البيئي هو الذي يعطي النظرية مقاومة صلبة للدوغمائية والعقلنة. وهذا الأسلوب مرتبط حكماً

بالقواعد التعددية للوسط الذي يغذيه أي المجتمعات/ والمجموعات الفلسفية أو العلمية بخاصة. الفضاء الفلسفي والفضاء العلمي هما فضاءا وجود ديموقراطي/ ليبرالي بالنسبة إلى النظريات. يضاف إلى ذلك أن هناك في الفضاء العلمي تجارب وحُكْماً يُبَتّ إما بالمكافأة أو بالإقصاء. وهكذا تقبل النظرية بالنقد في الإطار الفلسفي، ولكن يجب عليها في الإطار الفلسفي، أن تقبل بمبدأ التهافت الحيوي: النظرية المفتوحة هي النظرية التي تقبل بفكرة موتها بالذات.

مذهب

أما المذهب فيرفض المعارضة ويرفض كل تحقق تجريبي/ منطقي يقترحه عليه عنصر خارجي. إنه في داخله لا يُفنَّد ولكنه ليس مغلقاً تماماً على العالم الخارجي؛ ويحتاج إلى أن يتغذى بالتحققات والتأكيدات ولكنه لا يختار إلا العناصر أو الأحداث التي تؤيده فقط؛ فتدقق فيها بعناية وتخضعها لتصفية لا تبقي إلا القابل للاستيعاب.

في حين أن النظرية تعترف بأن بديهياتها أو مسلماتها عصية على الإثبات يعتبرها المذهب كمبادئ جلية وصحيحة دائماً وأبداً تؤمّن الميزة النقية لمنظومته. وبينما النظرية تغذّي تعقّلها بالتبادل غير الأكيد مع عالمها الخارجي يرفض المذهب كل ما يعصي منطقه الإرشادي.

وخلافاً للنظرية، المذهب مصفّح ضد الاعتداءات الخارجية. فكل مفهوم من مفاهيمه محصّن كالنواة. وكل تمفصلاته الداخلية صلبة. المذهب عقائدي بطبيعته: وما العقائدية إلا وحدة تجمع الصلابة والتصفيح والصلف المذهبي. المذهب وحده يمتلك الحقيقة ويستأثر بجميع الحقوق وهو دائماً أرثوذكسي. ما هو غريب عنه يُنظر إليه بحد ذاته كأنه عدو يُنبذ. وتتحول البراهين المعارضة إلى براهين تدحض

المناقضين (فكل برهان أثبت أن الاتحاد السوفياتي لم يكن ديموقراطياً اعتُبر لمدة خسمين عاماً كـ "افتراء وضيع معادٍ للشيوعية" يحط من شأن أصحابه)[4]. المذهب في حالة تعبئة مستمرة ويلهب حماس أتباعه دون هوادة. ولأنه هجومي كاسح فإنه يهاجم دائماً وأبداً النظريات والمذاهب الأخرى التي يعتبرها مارقة. المذهب وحش ضارٍ ويستطيع أن يفرض ليس فقط الإدانة بل أيضاً موت معارضيه.

تنادرت العلاقات بين المذهب والعالم التجريبي ولكن المذهب لم يغلق مع ذلك تماماً. يؤمّن الحد الأدنى من العلاقات مختاراً فقط ما يجلبه لها التحققُ. يذهب فقط لينهل من عقول/ وأدمغة البشر الذين لهم طاقات تجديد جبّارة.

صحيح أن النظريات كما المذاهب تتغذى بالرغائب والتطلعات والمخاوف والأهواء والتهوسات لدى البشر؛ النظريات العلمية تتغذى هي نفسها بالـ ثيماتا (Themata) (Holton, 1982) أي الأفكار الهوسية المستقرة لدى أهل العلم. ولكن النظريات تحتاج في الوقت نفسه أن تتناغم مع المعطيات الخارجية والمعايير التي تفرضها اللعبة الفلسفية أو العلمية. وبما أن المذهب لا يحتاج بتاتاً إلى البحث عن هذه الصلة التي ظنها قائمة وثابتة، فإنه يجذب إليه الاحتياجات إلى اليقين والرغبة في المطلق والبحث الهوسي عن الكلمة الفيصل فيتغذى بها بشراهة. وهذا التجديد الخارجي ينشّط مصدراً تجديدياً داخلياً هو

---

(4) أشار ماريو روسي مونتي (1984) أن هناك في المحصلة تشابهاً كبيراً بين نفسية المستعظِم والعلم العقلي المذهبي: "الانتقائية الجذرية للانتباه، والشرود الانتقائي، والصرامة الإرشادية للانتباه، والحذر الشديد هي بعض المفردات المستخدمة لوصف القدرة... على أن تُستخلص من الواقع السلسلة القصيرة للأحداث التي تستند إليها المنظومة". حول السلوك الناعي للمذاهب، انظر كتابي: **من أجل الخروج من القرن العشرين** (*Pour sortir du XXe siècle*)، ص 96-109.

الكلام التقديسي لمؤسسيه؛ وكما أن تكرار قوانين الإيمان يبهج الآلهة ويجدد شباب الدين فإن المفسرين والاستشهادات والتلاوات المستمرة للنصوص الأصلية لآباء المذهب تمنحه النشاط والفتوة. وهكذا نرى أن المذاهب لم تتحجّر كأشياء تخلو من الروح؛ ليست قبوراً مجصصة: لها حياة أكثر كثافة وأكثر توهجاً من النظريات؛ الفكرة المذاهبية تستطيع حتى الحصول على سيادة إله. يجب أن ندرس التعلق بالفكرة الأسمى وعبادتها.

منظومات الأفكار	
مذاهب	نظريات
إحالة ذاتية	إحالة ذاتية ـ خارجية
انغلاق مذهبي	انفتاح على الخارج
(تبعية بيئية ضعيفة)	(تبعية بيئية قوية)
نواة صلبة لا تتأثر بالتجربة	نواة صلبة تقاوم التجربة
أولوية الاتساق الداخلي (عقلنة)	أولوية الاتفاق المنطقي/التجريبي (تعقّل)
جمود العلاقات بين المفاهيم	ضرورة منطقية للعلاقات بين المفاهيم
تجديد ذاتي انطلاقاً من الأسس الخاصة	تجديد ذاتي ـ خارجي
مناعة قوية (لا تقبل إلاّ ما يؤكّد)	مناعة (لا تنبذ إلا ما هو خارج الوجاهة)
رفض كل نقد	قبول بالانتقادات دون شروط
حُرم	صرامة سجالية
دوغمائية	مرونة
مثالية	تجريبية
صراطية (حقيقة مطلقة ووحيدة)	قسطاس ذاتي (يتم السلوك انطلاقاً من المبادئ)
تسامي ذاتي تقديس ذاتي.	مركزية ذاتية
تأليه ذاتي	

ينبغي التنويه منذ الآن بأن الفرق بين المذهب والنظرية لا يناط غالباً بالأفكار التي بحد ذاتها تؤلف المنظومة وإنما بانغلاق تنظيمها أو انفتاحه. المنظومة الفكرية الواحدة تستطيع أن تصبح إما نظرية أو مذهباً. الانفتاح مرتبط بالمنظومة البيئية الثقافية ـ النفسية. وهكذا، فإن المنظومة

البيئية العلمية تضمن بشكل فعّال انفتاح النظريات التي لا يسعها عندئذ إلا أن تتمذهب ولو جزئياً. المنظومة البيئية لحزب سياسي ذي مركزية صارمة يحبّذ التمذهب، وهذا الأخير يحبّذ المركزية الصارمة: فمثلاً في مجال العالم الجامعي تستطيع الماركسية أن تصبح نظرية عندما تقبل بأن تناقش وتتعرض للمنافسة مع نظريات أخرى ولكن داخل الفئة الدينية أو الحزب الذي نصّب نفسه مالكاً ومفسراً له/ لها الماركسية نفسها تصبح مذهباً؛ فتعتبر نفسها محقّقة وعصية على التفنيد فترفض عندئذ بشكل مستغلق كل معلومة وكل حجة قد تعارضانها.

مثالية وعقلنة

أن نقول بأن الانفتاح النظري يقتضي شروطاً خارجية ملائمة يعني أن كل منظومة فكرية تنزع إلى الانغلاق على نفسها. الدوغمائية والأرثوذكسية هما نزعتان طبيعيتان ولا تقاومان إلا بشروط خارجية. قال أوغست كونت بأسلوبه: "**الدوغمائية هي الحالة الطبيعية للذكاء البشري إنها بطبيعتها تصبو إليها وبشكل دائم وبشتى الأشكال**". ويرى ج. ك. شيستيرتون (G. K. Chesterton) أن: "العقيدة لا تعني غياب الفكر بل تعني غائيته". هاتان الصيغتان ليستا صحيحتين تماماً بالنسبة للذكاء والفكر البشريين ولكنهما كذلك من أجل الكيانات الصادرة عن هذا الذكاء وهذا الفكر: أي المنظومات الفكرية.

عرّف لوباسكو الأيديولوجيا على أنها: "**منظومة فكرية تقاوم المعلومة**". هذا صحيح في كل منظومة فكرية بما في ذلك المذهب ولكن مقاومة النظرية لا تقهر في حين أن المذهب لا يقاوم المعلومة فقط بل يدمرها.

لنضف إلى ذلك اتجاهين علمعقليين بامتياز ولهما نتائج مشينة بالنسبة للمعرفة البشرية الأولى كما أشرنا ينجم عن استعداد المنظومة الطبيعي للانغلاق على هيكله المنطقي الذي أصبح تالياً معقلناً. التعقل

والعقلنة لهما جذر مشترك واحد، وهو البحث عن الاتساق. لكن فيما التعقل منفتح على ما يقاوم المنطق ومستمر في محاورة الواقع، تنخرط العقلنة بقوة في الواقع وفق منطق المنظومة ظانة أنها تمتلكها عندئذ. هذا الاتجاه المعقلِن يلتحق هنا بالاتجاه "المثالي" العميق داخل كل منظومة فكرية أي أنه يهضم الواقع الذي يسميه ويعيّنه ويصفه ويشرحه. من المنظور العلمعقلي لا تتغذى المنظومات العقلية فقط بطاقات البشر وأهوائهم إنها تمتص وتضخّ الواقع الذي تحلله. عندما تكشف النظريات العلمية "القوانينَ" الناظمة للعالم فإنها تجذب إليها السيادة الكونية لهذه القوانينَ. يوجد "تحوّل صوفي للأحداث يتم من طريق النظرية" كما قال مانويل دو ديغيز (Manuel de Dieguez) (1970).

في اللحظة عينها التي نأخذ بالاعتبار الأفكار فيه واقعاً فإنها بصورة شبه هلوسية تصبح أشباحاً تنأى عن الواقع. ويحل الوسيط محل المتوسَط له (العالم الواقع). يقول موس (Mauss) إن "جبروت الأفكار" الذي يسم السحر يصبح المآل المثالي لضخ العقول والواقع من طريق الفكرة. الفكرة التي تحمل في تضاعيفها جوهر الواقع تصبح عندئذ أكثر واقعية من الواقع لأنها تثبّته أو تطرده. وهنا يكتسب الحدس العبقري لفتغنشتاين (Wittgenstein) معنى: "طرد السحر [بالنظرية] له.. صفة السحر".

في هذه الشروط لا يوجد فقط تشييء (والكلمة هنا في محلها) للفكرة، بل توجد حقيقة قدرة سحرية[5] وأسطورية للفكرة؛ إذ تصبح قادرة على امتلاك الواقع بالمعنى الفودوي (vaudou) للكلمة تقريباً.

(5) حول السحر انظر: Edgar Morin, *La méthode* (Paris: ed. du Seuil, 1986), t. 3: *La connaissance de la connaissance 1*, pp. 164-166.

لم توفّر المثالية بتاتاً عالم النظريات العلمية؛ بل على النقيض من ذلك، شجّع تجريدها الرياضي وتطابقها مع "قوانين" الطبيعة على الأمثلة الخاصة التي يسميها وايتهد (Whitehead) **"التبلور غير المناسب"**. قال عن الفيزياء التقليدية: **"مفهوم الكون هذا مشيّد بكلمات ذات تجريد عالٍ و... اعتبرنا تجريداتنا من طريق الخطأ كحقائق ملموسة"** (Whitehead, 1930, p. 79). كل ما أُفرغ كما لو كان لا ينسجم مع النظريات العلمية اعتبر منتوجات فرعية للواقع وظواهر ثانوية وتضليلات وجعجعة: أي الوجود والفاعل والأشياء الفريدة والمجموعات العلمية أي ـ بكلمة واحدة ـ الملموسية. سَرَق المفهوم والمنطق والرياضيات والمنظومة من الواقع ملموسيتَه. المفاهيم الكبرى للنظريات العلمية بالذات تولت مهمة التحويل المطلق؛ وهذا ما حصل طويلاً لمفهوم المادة؛ ثم حصل للطاقة، وهي مفهوم مشيّأ، علماً بأنها لا تُقبض بذاتها ولا تتجلى إلاّ من خلال آثارها الفيزيائية ـ الكيميائية؛ ثم رأى بعضهم أن المعلومة أصبحت كائناً ملموساً وسيادياً علماً بأنها لا توجد إلاّ في الحوسبة والتواصل.

إن الكائنات الرياضية خاصة وهي كائنات عقلية لها وجود فيزيائي ضعيف هي التي استحوذت على الواقع الفيزيائي بامتياز. لقد أوضحنا في السابق أن الأعداد الرياضية تنتقل بشكل طبيعي إلى الوجود العلمعقلي، ومن ثم إلى الوجود المتفوق الفيثاغوري. لنضفْ الآن أنها لا تصبح فقط سيدة الواقع الذي يذعن لأوامرها بل تصبح جوهر الواقع. بعد أن انتهى الأمر برجل مثل إيدينغتون (Eddington) الذي استشهد بعبارة لغاليليه القائلة بأن الكون مكتوب بلغة رياضية والواقع الفيزيائي استُبدل بالواقع العقلي. المثالية، إذاً، تغدو المرحلة الأسمى من امتلاك الواقع بالفكر. المثالية الفلسفية ليست إلاّ حالة

خاصة من المثالية حاضرة حتى في مادية علماء الفيزياء. المثالية هي الخيال الطبيعي للفكر. العقلنة هي السلاح السحري للفكرة عندما تتصدى للواقع. النظريات العلمية مسلّحة أفضل كي تتصدى للعقلنة، ولكن الثيمات والصيغ التي تخضع لها تشجع بقوة على نزوعها نحو المثالية. يجب على النظام البيئي البشري أن يقدم لها إما مادة شديدة التجريبية (الاعتقاد بأن الواقع مرتبط بالأحداث وليس بالفكرة أو بالمعادلة الرياضية)، وإما مادة شديدة الصوفية (الاعتقاد بأن الحقائق العميقة موجودة خلف المفهوم والمثالية).

كان كلود برنارد (Claude Bernard) يقول: "**تميل المنظومات إلى استعباد العقل البشري**". عندما الأمثلة والعقلنة تستعبدان الواقع تستعبدان أيضاً العقل البشري. وكما سنرى المذاهب والأيديولوجيات المحمّلة جداً بالمادة الأسطورية أو الدينية هما اللتان تعززان هذه النزعة.

النزعة الإنسانية المتأصلة التي تصرّ على أن الخريطة بلاد، والكلمة شيء، والفكرة واقع تجد ربما أحد مصادرها في طريقة وجود الكائنات العقلية. هنا أيضاً لا يمكن أن يكون الدواء إلا في انفتاح المنظومة النظرية المنوطة بانفتاح العقل البشري أي استعداده للنقد وللنقد الذاتي الذي يحبّذ في الأوضاع الثقافية التعددية والمفتوحة.

نستطيع الآن أن نعرب عن تحديد جديد للمنظومة الفكرية: **المنظومة الفكرية لها عدد من السمات التنظيمية الذاتية ـ البيئية ـ المجدِّدة التي تضمن وحدتها وهويتها واستقلاليتها واستمراريتها فتمكّنها من تحويل وتغيير واستيعاب المعطيات التجريبية التي تدخل ضمن صلاحيتها؛ وتتكاثر من خلال العقول/ الأدمغة في الظروف الاجتماعية ـ الثقافية الملائمة لها. وتستطيع أن تتمتّن وتتقوّى لتؤثر رجعياً على العقول البشرية ولتخضعها.**

المنظومات الفلسفية والأيديولوجيات الكبرى

المنظومات الفلسفية

لنميّز:

ـ المنظومات الفكرية التي يقتصر حقل وجاهتها على المعرفة وحدها (نظريات علمية)؛

ـ المنظومات الفكرية التي تربط الأحداث والقيم، والتي لها تالياً جانب تقعيدي (نظريات غير علمية مذاهب منظومات فلسفية أيديولوجيات سياسية)؛

ـ المنظومات الفكرية التي تزعم أن لها تفسيراً شاملاً (مذاهب كبرى، منظومات فلسفية كبرى، أيديولوجيات كبرى).

المنظومات الفلسفية، وعلى الأقل المعلمنة منها، ظهرت متأخرة في تاريخ المجتمعات ومجالها هامشي. أجل تتضمن الأساطير تصورات تتعلق بالإنسان وبنشأة الكون ونستطيع أن نترجمها اليوم إلى فلسفات. داخل الأديان الكبرى جميعها تشكلت هياكل فكرية قد تكون أحياناً منظومات فلسفية كاملة إذا اندمجت فيها كدعامة تشرعن بل تعقلن الإيمان والعبادة.

الاستثناء الأكبر يوجد في مجال البوذية التي تعتبر ديناً استثنائياً أو بالأحرى تصوراً للعالم وللحياة التي ولّدت أغصاناً فلسفية محاطة نوعاً ما بعدد من العبادات. الفرادة الكبرى للمنظومات البوذية مقارنة بجميع المذاهب الفلسفية الغربية تقريباً هي أنها تبدأ وتنتهي من الفراغ أو العدم.

في أوروبا المنظومات الفكرية العلمانية التي تشكل رؤية للعالم والحياة والإنسان والواقع ظهرت في الجزر اليونانية قبل الميلاد بستة

قرون. وبعد ذلك بقرن نشأ في أثينا حيّز مستقل وملائم لتطور المنظومات الفلسفية الحرة. وانتشر هذا الحيز في الإمبراطورية الرومانية ولكن الكنيسة المسيحية ـ التي غدت دين الإمبراطورية الوحيد ـ حرّمت الفلسفة العلمانية. أجل ستعرف المسيحية القروسطية كيف ستضم إليها الأرسطية كمنظومة فرعية وسيتمكن عدد من المذاهب الفلسفية ذات السيادة المحدودة من أن تتجابه في ظل الصليب.

حققت النهضة الأوروبية إحياء حيّز فلسفي سيحصل على استقلاليته الكاملة بعد ذلك بقرنين. بيد أن هذه الاستقلالية لن تتحقق بشكل نهائي. ففي القرن العشرين ستلغي السلطة الستالينية الحيز الفلسفي وستطرد السلطة النازية منه الأفكار الحمقاء.

إذاً، الحيز الفلسفي هو حديث العهد وهش تاريخياً؛ يضاف إلى ذلك أنه يقتصر اجتماعياً على فئة من الفلاسفة انكفأت على نفسها في الجامعات منذ القرن التاسع عشر. وأخيراً، تحقق تطور العلوم بقمع الأفكار الفلسفية أو بإنكار كل وجاهة لها. بيد أن الجهد والازدهار الفلسفي هما اللذان باشرا وحركا عملية العلمنة التي كوّنت المجتمع الأوروبي الحديث؛ فمن البوتقة الفلسفية برزت كل الأيديولوجيات الكبرى التي حركت التاريخ السياسي والاجتماعي للشعوب الأوروبية وصارت تحرك تاريخ العالم.

منذ عصر النهضة ـ بعد أن وسّع كريستوف كولومبوس نطاق الأرض وبعد أن حجّمه كوبرنيك وغاليليه في السماء ـ راح التساؤل يتكرر حول العالم والله والسماء، وترابطت هذه التساؤلات وحددت إشكالية معممة. وحرّض فقدان الأسس القديمة للتعقل والإيمان البحثَ المستمر عن أسس جديدة والتشكيل المتواصل لمنظومات فلسفية جديدة تطرح أسئلة أكثر مما تقدّم إجابات وهذا يدفع البحث

إلى التقدم دون انقطاع. وهكذا تطور الفضاء العقلي الفلسفي بكثافة مذهلة مبرزاً وجهين متعارضين ومترابطين: فمن جهة نشاط نقدي لم يعد يمارس أساساً وحصراً على الدين وإنما على المنظومات العقلية (المعقلِنة) نفسها وعلى الأفكار الجوهرية والمبادئ والأسس؛ ومن جهة أخرى تطوير مستمر للمنظومات حتى منظومة هيغل وهي أعظمها جميعاً؛ ومنذئذ أصبح تاريخ الفلسفة منازَلة مستميتة بين الفكر النسقي والفكر المناهض له. وهكذا أصبحت الثقافة الأوروبية مختبراً علمعقلياً يمكن أن يلاحظ فيه تشكّل وازدهار المنظومات ونزاعاتها وتلاحماتها وتبادلاتها ومفاسدها وتحجراتها وتحولاتها وتجديدات شبابها وحشرجاتها.

المنظومة الفلسفية هي تصور يسعى إلى تبيان كنه العالم، والواقع، والإنسان، وكل منظومة تعيد تشكيل العالم في لعبة هائلة من الأفكار والمفاهيم. وبهذا المعنى، فإن المنظومات الفلسفية الكبرى هي كناية عن عمارات تلهث[6] ساعية إلى إدراك الواحد والإحاطة بالكل وتقديم إجابات فكرية عن التساؤلات الكبرى التي يطرحها الفكر البشري. وبمعنى آخر، الفلسفات الكبرى هي مفاهيم شديدة الغنى والتعقيد، وغالباً ما تكون متعددة النوى وتسعى إلى

(6) كتب فرويد في **الطوطم والمحرم** (*Totem et tabou*) أن هذيان البارانويا هو تشويه لمنظومة فلسفية. ونستطيع القول أيضاً إن المنظومة الفلسفية هي الشكل الفكري لهذيان البارانويا. كتب فيرنزي (Ferenczi) عام 1914 أن "المنظومات الفلسفية التي تسعى إلى شرح عقلاني كامل لمستقبل العالم، دون أن تترك أي مجال متبقٍّ لا للامعقول فحسب بل لما يستحيل شرحُه مؤقتاً، تتقارب من منظومات هذيان البارانويا التي تتميز بميلها إلى التفسير "العقلي"، عبر أحداث العالم الخارجي ودوافعها اللاعقلية الداخلية". وقال غبريال مارسيل (Gabriel Marcel) من جهته: "المذهل أنه يترتب علينا أن نلاحظ أن بعض المنظومات الفلسفية الكبرى لا تعير بالاً لأدنى درجات الحس السليم، وأنها في بعض الحالات تساهم ربما في خنقه".

الربط بين الفيزيائي والميتافيزيقي وبين المعرفة والأخلاق وإلى تخاصبهما. ولا تطمح كلها إلى الإحاطة بجميع المشاكل ولكنها تطمح كلها إلى مجابهة المسائل الأساسية وإلى إنتاج المبادئ والمقولات الضرورية للفكر الحقيقي.

تقتبس المنظومات الفلسفية بعض عناصرها من النظرية ومن المذهب. خلافاً للنظريات العلمية وليس لها علاقات تبادل عضوية مع العالم التجريبي ولا تخضع لضرورة التحقق. وخلافاً للنظريات العلمية أيضاً تجمع في كنهها الحقائق المعرفية والحقائق الأخلاقية. ولكنها على غرار النظريات العلمية منفتحة نسبياً وتقبل السجال المتبادل. ولأنها قد تغذت بالتراث النقدي/ العلماني فإنها لا تميل إلى الصلف إلا في حضن دين سيادي. وتمتلئ بيئة وجودها بالجراثيم النقدية وبالمناظرات المدججة بالبراهين وبالنقائض الفكرية الشديدة مما يؤمن لها انفتاحاً خاصاً. ولأنها تخضع لنشاط نقدي شديد تقوم به المنظومات المناوئة أو العدوة فهي، في ذات الوقت، متمرسة في الصراع وهشة وقادرة على صدّ أعتى الهجمات وقادرة أيضاً على تحسين وضعها وتعديله واستيعاب العناصر الخارجية بل على التلاحم الذي يؤدي إلى منظومة جديدة. المنظومات الفلسفية هي في المحصلة شديدة التعقيد بحيث توفّر إمكانية تفكيرية ونقدية تجعلها قادرة على النظر في المنظومات الفكرية الأخرى والنظر في نفسها.

نستطيع الآن أن نتصور المنظومات الفلسفية ككيانات بناها في الغالب عقل خالق (أرسطو، أفلاطون، ديكارت، سبينوزا، لايبنتز... إلخ)، وتستمد حياة تنظيمية بيئية ـ ذاتية. وتستقي هذه الكيانات من نظامها البيئي الثقافي الطاقات المغذية والمجدّدة. إنها تستمد من العقول الفردية ليس فقط التوق إلى المعرفة والحرص على إيجاد مكان لها في العالم، أو تعطشها إلى اليقينيات، ولكن أيضاً التساؤل

الإنساني؛ وهكذا فإنها تتواصل مع القاع العميق للتساؤل البشري. إلى جانب ذلك نلاحظ أن الكيانات الفلسفية اقتبست دائماً من مصير/أزمة الثقافة الأوروبية "أشكلة" دائمة التجديد قائمة على تفكيك الأساطير القديمة وعلى تحديث الدين وعلى التآكل المستمر للأفكار التقليدية وعلى النشاط النقدي المستدام. بهذا المعنى تُذكي الأشكلة الثقافية الإشكالية الأنثروبولوجية التي بدورها تذكي الأشكلة الثقافية؛ وقد يُحدث كل هذا فراغاً واغتراباً يؤديان إلى أزمة الأشكلة ويجلبان عودة وتجديد الدين الكبير والفلسفات التي تبرّره. حيوية التساؤلات الكبرى التي نشّطت المفكر الأوروبي منذ القرن السادس عشر قد منعت المنظومات من التكلس والتجمد. أضفْ إلى ذلك أن النشاط السجالي الكثيف المشفوع بالحجج والتفنيدات والانتقادات قد أدى إلى حيوية نقدية بينية منعت المنظومات الفلسفية تحديداً من تأليه نفسها. إلاّ أن الأيديولوجيات الكبرى التي انتشرت في أرجاء المدينة Polis والتي نطلق عليها صفة "السياسية" قد أسطرت وألّهت نفسها.

الأيديولوجيات

يوجد تواصل وقطيعة بين الفلسفات والأيديولوجيات المنحدرة في معظم الأوقات من الأفكار الفلسفية. الأيديولوجيات تداولية وتمدّ تأثيرها أبعدَ من الأنتليجنسيا فتصيب العالم السياسي والاجتماعي.

الأيديولوجيات تقتبس من الفلسفات نواتها البديهية وأفكارها الجوهرية؛ وتقتبس منها الاتساق التنظيمي ولكن بطريقة مبسطة ووضيعة ودوغمائية فتحوّلها إلى منظومات ذات طبيعة مختلفة: الأيديولوجيات فقدت الإشكالية والتعقيد اللذين يصنعان الفرادة الفلسفية. وعندها نفهم المعنى التحقيري المعطى لكلمة "أيديولوجيا" الذي يوحي دائماً بالعيب والنقص والوهم.

خلافاً للفلسفات التي هي نظريات وستبقى كذلك، تتمسك الأيديولوجيات بالمذاهب تمسكاً شديداً. هي معقلِنة (يُشرح كل شيء حسب منطقها) ومثالية (فكرتها تستوعب الواقع برمته وتمتلكه). لنذكْر أنها متمسكة بمذاهب حتى ولو اتخذت طابعاً "نقدياً" : ذلك أن الأيديولوجيات ـ أكانت عقلانية أم علموية أم ماركسية نابعة من نقد العقائد والمذاهب ولكنها تُنتج عقائد جديدة باسم "العقل" و"العلم" و"المادية الجدلية". التضمينات الانتقاصية لكلمة "أيديولوجيا" تتطابق مع التشييء المثالي، والتجميد المعقلِن، والتجريد الخادع، وتتطابق أخيراً مع وهم امتلاك الحقيقة في منظومة فكرية.

الأيديولوجيا السياسية ـ على غرار المنظومة الفلسفية ـ هي تصور للواقع الإنساني ـ والاجتماعي الذي يتضمن بشكل صريح أو ضمني تصوراً معيناً للعالم وللواقع (وهكذا تحتفظ الماركسية الأيديولوجية بالمادية الجدلية المقتبسة من الماركسية الفلسفية). الأيديولوجيات ـ شأنها شأن المنظومات الفلسفية ـ لها نُوىً ناجمة عن العلاقة القوية بين المبدأ المعرفي والمبدأ الأخلاقي. ولكن بينما يعيش عالم المنظومات الفلسفية في السديم يلاحظ أن حركية الأيديولوجيات مرتبطة مباشرة بالممارسة السياسية والاجتماعية.

الأساطير الأيديولوجية

ظنّ الناس في القرن التاسع عشر، وفي بداية القرن العشرين، أن ترويج الأفكار العلمانية يتماشى مع التطور الضروري والتدريجي المنطلق من الأسطورة إلى العقل ومن الدين إلى العلم؛ وكان على أفول الأساطير المشبّهة والبيولوجية، وعلى تقلص الحيز الديني، أن يؤديا إلى زوالها النهائي الذي يدل على انتصار الحقائق الوضعية والعقلية والعلمية.

والحال أن هذا التصور الذي اعتبره أوغست كونت قانوناً تطورياً كان أسطورة، والأنكى أن أوغست كونت اعتراه جنون عبقري فكلّل عصر الوضعية بدين جديد ملموس وكوني جسّدت فيه كلوتيلد دو فو (Coltilde de Vaux) المعبودةُ الإنسانيةَ الأمومية.

وبأسلوب أكثر إقناعاً اعتبر ماكس فيبر أن أفول الأساطير والأديان والشعائر والتقاليد كعملية دنيوية لصالح الأيديولوجيات والأخلاق والمعتقدات الذاتية. ومن المهم التنويه بأن فرعين متباعدين نجما عن هذا الأفول: أفول التجريد والعقلنة (بالمعنى الفيبري للكلمة مما يختلف عن المعنى المستعمل هنا) وفك السحر من جهة، ومن جهة أخرى أفول الاستبطان والتذويب والتزويق. وفعلاً نستطيع أن نلاحظ أن الجن والشياطين والأطياف التي كانت تسكن الطبيعة إما أنها تذرّرت في فضاء عقلي جمالي كي تتحول إلى أبطال روايات أو نجوم سينما، وإما أنها انكفأت إلى الأغوار النفسية كي تأخذ شكلاً هلامياً يعجّ بالدوافع والمشاعر. نستطيع القول أن هذه التطورات الجمالية والذاتية مرتبطة شيطانياً بالتطورات الضدية التي صاحبت الفكر العقلي ـ التجريبي ـ المنطقي والمنظومات الفكرية المجردة والنظريات العلمية والمذاهب والأيديولوجيات.

تساءل بعضهم عن انبعاث الأساطير في الحقل الجمالي للفنون الجماهيرية الجديدة (رواية شعبية، سينما، تلفزيون، رياضة) (Morin, 1957, 1962). وتعجبوا من مقاومة الأديان الكبرى وبل من صدها الهجمات المظفرة على الأصقاع المفجوعة بالخيبة والعدمية. **ولكن يجب بخاصة أن نرى ما لم يره ماكس فيبر: أي الغزو الجديد للأسطورة وحتى للدين في المنظومات الفكرية العقلية ظاهرياً.**

كان جورج باتاي (Georges Bataille) (1972, pp. 393-394) قد رأى أن في العالم الحديث "شغفاً بالأساطير". ونضيف قائلين:

صنعت أساطير جديدة أعشاشها في صميم الأفكار المجردة بالذات. وبعبارة أخرى نقول: إن البنى القديمة للأسطورة قد اجتاحت البنى المتطورة للفكر.

كان فيتغنشتاين في مخطوطات 1931 قد اكتشف أثناء تأمله الطويل في كتاب **الغصن الذهبي** لفرايزر[*] (Frazer) "أن إزالة السحر ليس فقط لها.. صفة السحر"، بل إن الماورائيات يمكن أن تُعتبر "كنوع من السحر". وكان فرويد يتساءل في الفترة نفسها تقريباً (1933) إذا ما كانت النظرية العلمية نفسها أسطورية[7].

هذا التساؤل يستحق أن يطرح. صحيح أن النظريات العلمية في سماتها المفتوحة والدنيوية هي الطرف النقيض للأسطورة، ولكن في نواتها منطقة معتمة تستطيع أن تحوي خميرة تحوّل الفكرة التي أصبحت سائدة إلى أسطورة: وهكذا أصبحت الفكرة الفيثاغورية المتعلقة بملكوت العدد أسطورةً وكذا أصبحت فكرة غاليليه ونيوتن ولابلاس عن النظام الرياضي للعالم...

كل انتقال لمنظومة فكرية إلى حيز الوجود يتضمن إمكانية مؤسطِرة. وكل أمثَلَة/ وعقلنة مذهبية تنحو إلى إضفاء طابع التسامي الذاتي إلى المنظومة. عندئذ تستطيع الأسطورة أن تستقر في نواة

(*) كتب جيمس جورج فرايزر (1854-1941) كتاب **الغصن الذهبي** (*The Golden Bough*) ما بين 1890-1915 وفيه بحث عن الأصول السحرية للمُلك وعن محرمات ومهالك الروح وعن الإله الميت وعن أسطورة أدونيس وأتيس وأوزوريس وعن أرواح المروج والغابات وعن كبش الفداء. والكتاب بـ 12 جزءاً، وهو موسوعة أنثروبولوجية عن الأساطير ومنظوماتها الفكرية. واهتم بها جبرا إبراهيم جبرا، فنقل قسماً منها إلى العربية.

(7) "ربما يتهيأ لنا أن نظرياتنا هي نوع من الميثولوجيا.. ولكن ألا يعود كل علم خاص بالطبيعة إلى نوع من الميثولوجيا كهذا؟ هل يختلف اليوم الأمر بالنسبة للفيزياء؟" من رسالة بعث بها فرويد إلى إينشتاين (لماذا الحرب 1933 (Warum Krieg)).

المنظومة وأن تؤلّه الأفكار الأساسية. وهكذا تتم أسطرة الفكرة المجردة. تتجنب النظريات العلمية التمذهب ولكن نواتها تمكّن من الأسطرة. الثيمات هي أفكار أساسية استحواذية تسعى إلى شحن نفسها بقوة أسطورية. وهكذا تستطيع النظريات العلمية أن تهضم الأسطورة في نواتها وتبقى تجريبية وعقلانية في آن.

تتسلل الأسطورة خفية كما يتسلل الجرثوم إلى **الحمض النووي** للضيف، ويلتحم به فيحرّك عندئذ نشاطاً أسطورياً بامتياز، ولكنه نشاط خفي. والأدهى: **هو أن الأسطورة قد اجتاحت** ما بدا لها أنه أشدّ أعدائها وما كان يفترض فيها أنها تخلصت منه.

إذا استطاعت الأسطورة أن تتغلغل إلى نواة النظريات العلمية دون أن تسيطر عليها برمتها لاستطاعت أن تكتسح المذاهب والأيديولوجيات. فبينما تبقى النظريات العلمية دنيوية في طبيعتها رغم النزوع الخاص لدى كل منظومة فكرية إلى إضفاء طابع التسامي على ذاتها نجد أن المذاهب تقدّس ذاتها وتؤله ذاتها. المفهوم الأساسي يصبح سيد الكون. يقضي المذهب بأن يقدّسه أتباعه إذ عليهم إطاعته كلياً وذكره في الطقوس واستعمال اللغة المتخشبة المكرورة التي تقارب العبادة. عندئذ يدخل التسامي والتأليه الخاصين بالميثولوجيا والدين خلسةً ويتوغلان في العالم العلماني للمذهب.

وهذا ينطبق على الأيديولوجيا. ككل منظومة فكرية، في الأسطورة نواة تحدد تنظيم المفاهيم وطبيعة رؤيتها للعالم. وهذه النواة لا تقوم فقط بعملية دمج (أو خلط) بين البراديغمات/ والبديهيات والقيم، إنها تتضمن وتخفي، في داخلها، مادة أسطورية تختلط بمادة مذهبية. للقيم حياة رفيعة تجعلها أسطورية: تظلّ العدالة والنظام والحرية والمساواة والحب والحقيقة والإنسان قيماً، ولكنها

تتحول إلى أساطير تؤله نفسها. وهكذا فإن الإنسان ـ مصدر الحق والتآخي في الفلسفة الإنسانوية ـ يجد نفسه مؤسطَراً ومؤلهاً نوعاً ما في الأيديولوجيا الإنسانوية التي يرقى فيها إلى كرامة خارقة تكرسه لغزو الطبيعة وامتلاك زمامها. فكرة الإنسان وأسطورة الإنسان تعديان بعضهما بعضاً وتميل الأسطورة إلى امتلاك الفكرة. خلافاً للأسطورة التقليدية لا تُرى الأسطورة الحديثة تحت وقع التجريد الفكري ومنطق المنظومة. وتصبح أكثر تخفياً عندما تأخذ قناع العلم "الكاشف للأوهام". وهكذا انضوت أسطورة الخلاص الأرضي تحت عباءة "المادية العلمية".

في عالمنا الغربي، حالياً، وبطريقة جمالية فقط، وبشكل روائي وسينمائي، نستهلك الأساطير العتيقة والقديمة والغرائبية، وهي سرديات مشبّهة وإحيائية. أما أساطيرنا العميقة والطاغية فيه معلّبة في الأفكار التجريبية بما فيها نزع الأسطرة عن العقل. إنها أساطير تشوب أيديولوجياتنا وتفتك بها. هناك أسطورة حديثة بامتياز عندما يوجد في الأفكار الأساسية لأيديولوجيا من الأيديولوجيات تخثّر قوي للحقيقة المعرفية والحقيقة الأخلاقية (القيم)، وعندما تصبح هذه الأفكار سلطوية ومسيطرة ومقدَسة وسيادية. عندئذ تحتوي الأسطورة سراً في صميمها ببنى الفكر الرمزي ـ السحري ـ الأسطوري التي تتخفى تحت بنى الفكر المنطقي ـ التجريبي ـ العقلي.

فتكُ الأيديولوجيا قد يبلغ حده الأقصى. للأيديولوجيا، كما أسلفنا، قوة محركة تتمسك بشحنتها الأسطورية القوية ويطابعها السياسي أي التطبيقي داخل المدينة عندئذ تمتلك الأيديولوجيات البشر وتستعبدهم كما كانت الآلهة تفعل. وفعلاً ينال البشر من ذلك رضى نفسياً: إنهم يمتلكون الحقيقة التي تمتلكهم، إنهم يسيطرون على الكون من طريق الأيديولوجيا ويستمتعون بمضاجعات نفسية

حقيقية تتكرر فيها ثيماتهم الهوسية التي تمدّ المذهب بشبقية ساحرة. عندئذٍ يستطيع البشر أن يحيوا وأن يعيشوا من أجل الأفكار.

يبدو أن الأزمنة الحديثة تتسم بسيطرة المنظومات الفكرية والأيديولوجية المجردة وبكبح المنظومات الأسطورية والدينية. ولكن العلمنة الكبرى والفعلية للفضاء العقلي يجب ألا يحجب عنّا سيطرة الأساطير عليها. وهكذا رأينا أن العقل المراوح بين التعقل والعقلنة أصبح معبوداً لا بل إلهاً. فبينما لا يوجد العقل إلا كنشاط نقدي ونقدي ذاتي أصبح كياناً بذاته كياناً استأثر بالسيادة والعناية الإلهية وربما بالألوهة. كذلك نصّبت الأيديولوجيا العلموية نفسها كمنظومة معقلِنة ومثالية جذبت إليها أساطير اليقين والعقل والتقدم؛ وهكذا أسنِدت للعلم رسالة لدنية تقضي بهداية البشرية إلى الخلاص الأرضي.

في هذه الظروف تغدو كلمة "عقل" مناوئة للعقل وكلمة "علم" مناهضة للعلم. لقد لاحظ كل من أدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) أن العقل (المغلق) يصير سلطوياً: عندما يبسط كونيته الممكنة على العالم يمتلك عندئذ العالم، ويماهي بين نظامه والنظام الكوني والتاريخي ويمتلك قوانين الطبيعة. العقل المتضخم الذي أصبح مجرداً ومعقلِناً ينصب مقصلة أيديولوجية وقدرة شمولية.

لأن الأسطرة والتأليه اللذين يتخللان الأيديولوجيا المجردة يحملان في أحشائهما الأهواء والتعنيفات، فإن قسوة المنطق الباردة وهذيان العقلنة الجليدي ستخترقهما. وهكذا جمعت النازية والستالينية في جوهرهما البرد المطلق لمنطقهما، والنار الحارقة لخلاصهما، كي تنفّذا أكبر مجازر الإبادة في التاريخ.

الظاهرة اللافتة في هذا القرن هي التدفق الأسطوري ـ الديني لكبرى الأيديولوجيات السياسية والانتصار أولاً ثم التآكل (المؤقت؟ النهائي؟) الذي أصاب أساطير الخلاص الأرضي في نهاية القرن.

أيديولوجيات الوعد

لنأخذ المثال الأبرز والذي لم يبرد بعد أي مثال الماركسية لتوضيح كلامنا. الماركسية في الأصل هي منظومة فكرية مركبة ومزدوجة المعنى. إنها فلسفة قررت أن تتجاوز الفلسفة لتصبح علماً. ولكنها عندما تدّعي أنها العلم الوحيد والحقيقي تكفّ عن أن تكون نظرية لتصبح مذهباً وتفرض نفسها مذهباً أرثوذكسياً في المنظومة السياسية البيئية لحزب يتبناها.

الماركسية كمنظومة فلسفية تتضمن ثلاث نوى ملتحمة ببعضها:

1) البراديغم الذي يحدد المقولات الأساسية وطريقة استخدام المنطق (المادية الجدلية).

2) مبدأ الصيرورة الإنسانية ـ التاريخية الذي يتبلور في لعبة الجدل الذي يطور القوى المنتجة والصراع الطبقي (المادية التاريخية).

3) الرسالة التاريخية للبروليتاريا التي تهدف إلى بناء المجتمع غير الطبقي وإلى إنهاء فترة ما قبل التاريخ البشري.

السمة الأسطورية للنواة الثالثة تخفيها السمة "العلمية" للنواتين الأولين وترفع من شأنها.

تصبح الماركسية أيديولوجيا عندما تفقد المنظومة تعقيدها (الغنى والالتباس)، وعندما تتهالك إحدى صيغها الأيديولوجية المبسطة وتتحول إلى مذهب أرثوذكسي (العلم الحقيقي الوحيد التنبؤ المؤكد بالمستقبل)، وعندما تصير الخميرةُ المسيحانية للخلاص الأرضي ـ

التي تتحكم بالنوى الثلاث ـ محركَ الحركة الثورية. الأيديولوجيا التي امتلكت أسطورة الخلاص أخفتها ولكنها امتلكت بالتالي الأيديولوجيا التي امتلكتها. العمق الأسطوري للماركسية هائل لاسيما وأن الماركسية تملكت جميع الأساطير التي ترعرعت في الأيديولوجيات الحديثة: فعندما تدّعي امتلاك التعقل تمتلك أسطورة العقل اللدني السيادي؛ وعندما تدّعي امتلاك الروح العلمية تمتلك الأساطير العلموية التي تنادي بامتلاك الحقيقة والرسالة التي تحرر العلم وتضيف إليها أسطورتها الخاصة بها وهي الامتلاك "العلمي" لقوانين التاريخ. وعندما تكرس نفسها لمصالح البشرية برمتها، فإنها تحتكر حق هداية البشرية وعندما تتحول إلى خادم كلي للشعب تحتكر السيادة على الشعب. وعندما خلقت أسطورة البروليتاريا ـ أي المسيح المخلص الذي سيخلق عذابه العالمَ من جديد ـ تمتلك إلى جانب أسطورة الخلاص ورسالة المسيح البروليتاري الطاقات الدينية لليهودية والمسيحية وتستأثر بجميع الحقوق على البروليتاريا وعلى التاريخ العالمي. **وهكذا فإن أساطير العقل والعلم والتطور والخلاص ـ المجتمعة في الماركسية والمشتتة خارجها ـ قد انداحت على القرن العشرين وهزّته وحوّلته.**

الأيديولوجيا الديمقراطية هي واحدة من الأيديولوجيات السياسية الكبرى في الأزمنة الحديثة. ولأنها سبقت الماركسية فقد استمدت طاقات جديدة من تهالك الماركسية. تتضمن الأيديولوجيا الديمقراطية أسطورة الثالوث الأكبر: الحرية، المساواة، التآخي. وهي تحمل، حيث توجد عبودية ودكتاتورية وشمولية، الأمل والوعد بالتحرير. بيد أن الأيديولوجيا الديمقراطية لا تستطيع أن تتحول إلى دين خلاصي، ولا أن تمتلك أرثوذكسية أحد المذاهب. الأيديولوجيا/ الأسطورة الديمقراطية تحمل في داخلها مبادئ التسامح والتعددية: تحمل في

قلبها نواة علمانية صريحة: الحقيقة الوحيدة المطلقة للديمقراطية هي قاعدة اللعبة التي تمكّن الحقائق المتعارضة من أن تتجابه فوق أرضها.

تتضمن الأيديولوجيات كل مقوماتها الأسطورية. فأيديولوجيا "المجتمع الصناعي" (التي انطلقت كنظرية من سان سيمون (Saint simon) إلى ريمون آرون (Raymond Aron) والتي أصبحت لفترة ما أيديولوجيا/ أو أسطورة تكنوقراطية ـ سياسية) قد استمدت مقوماتها ووعدها من الأسطورة. على كل حال لا نستطيع أن نتصور فكرة سياسية دون هذا المكوّن[8]، ولا نستطيع أن نتصور الكائن البشري نفسه دون هذا المكوّن.

الفكرة والواقع

على غرار الأسطورة والدين تسعى الأيديولوجيا من خلال الفكرة إلى فهم الواقع وإلى الاحتراس منه في آن... وفي الأزمنة المعاصرة تستجيب كالأسطورة وأحياناً الدين إلى الاحتياجات الأساسية نفسها.

وهكذا، فإن الأيديولوجيات السياسية تنهل من القصور الحراري السلبي للمنابع الغزيرة المتمثلة في التطلعات والأحلام والاحتياجات والرغبات والمخاوف التي تتفجر وتختمر باستمرار في مجتمعاتنا. في داخلها، تصبح المفاهيم كائنات إلهية أو كائنات شيطانية: هذا لا

---

(8) كان جورج سوريل (Georges Sorel) قد أدخل إلى السياسة في بداية القرن مفهوم الأسطورة، ورأى حقاً أنه لا توجد سياسة دون أسطورة، ولكنه لم ينعم النظر في مفهوم الأسطورة نفسه. (انظر: ج. مونيرو (J. Monnerot) 1974، وج. فروند (J. Freund) 1974، ص79-80).

ينطبق فقط على العقل والعلم والإنسان بل أيضاً على "الرأسمالية" و"الاشتراكية" التي تعج كما رأينا بالمقاصد والوعي والحيلة...

تُشحن الأيديولوجيات بالانفعال كما تشحن الغيوم بالكهرباء، وفي الظروف الملائمة، تتوسع وتثور كالبركان وتنفجر. في قرننا استطاعت بعضها أن تحل محل الدين الخلاصي وتمتلك قدرة هائلة على الاجتياح والإبادة. لقد رأينا كيف تعمل الأيديولوجيتان الكبريان المتعارضتان، الأولى تنادي بالمساواة والخلاص للبشرية جمعاء، والثانية هرمية وتشيد بالعرق الأسمى، وكلتاهما تجمع في نواته أسطورة الاشتراكية وأسطورة الأمة. ماتت الثانية بكارثة عسكرية وليس بهزيمة فكرية، وهلكت الأولى في النهاية بسبب التناقض المطلق بين أسطورتها والواقع الذي خلقته. . .

غير أن هذا التناقض هو الذي منحها قوتها الهائلة! وهكذا كان الفشل الثقافي والاجتماعي للشيوعية ما بين 1920 و1924 هو الذي دفع بالماركسية التي أصبحت ستالينية إلى أسطرة نفسها في "الماركسية اللينينية"، وهي مذهب معصوم من الخطأ وتوراة تحتوي على جميع الحقائق. تكذيب الواقع هو الذي دفعها إلى تغيير علاقتها بالواقع وإلى تعريضه لأفظع العذابات كي لا يعبّر إطلاقاً عن حقيقته، ولكنها على العكس من ذلك باحت بالواقع الذي فرضه الحزب. لأن الأسطورة الستالينية عجزت عن التعامل معه فقد أصبحت قادرة على سحق الواقع الذي كذّبها وعلى إخضاعه لها. هذه المجزرة التي ألّمت بقطاعات كاملة من قطاعات الواقع ـ مجزرة الكولاك، إبادة المعارضين لستالين في الخارج ثم في الداخل مجزرة المشتبه بهم ـ استطاعت قمع الواقع. ولقمع الواقع كان لابد من قتل جميع الأفكار والأيديولوجيات الأخرى. وهكذا فإن فشل "الاشتراكية الحقيقية" قد حقق النصر ـ خلال سبعين سنة ـ لاشتراكية غير واقعية، ولكنها

تجاوزت الواقع وهي اشتراكية أقوى من الواقع.

طبائع الأفكار

إن الأيديولوجيات التي تقع في شتى حقول الكفاية تجهل بعضها بعضاً. وتلك التي تغطي الحقل نفسه تتعارض. وتلك التي تتضمن تصوراً معيناً للعالم لا تتطابق، والصراعات بينها ضارية. وهكذا نشب نزاع جذري بين دين الخلاص السماوي الكبير ودين الخلاص الأرضي. وبسبب رؤيتهما المتغايرة للعالم ورسالتهما الخلاصية المتماثلة ولكن المتنافسة تحاربت الماركسية والمسيحية على جميع الجبهات. ولكن التماثل ـ وهذا حالة لافتة للكيمياء الخاصة بالأفكار ـ بين المسيحية والماركسية قد تمكّن موضعياً في بعض الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية من أن يصنع تلاحماً تحول إلى مبارزة مستميتة لاسيما في أميركا اللاتينية. بيد أن الكنيسة هنا ارتبطت بالقوى المحافظة التي كانت تقهر شعوباً بائسة. وفي هذه الشروط بالضبط استطاعت فكرة التآخي المسيحي مع الفقراء والبؤساء أن تنخر نواة الأيديولوجيا الكاثوليكية/ المحافظة وأن تفتح فيها ثغرة. عندئذ لم يعد أي شيء يتعارض بين الميل المشترك إلى فكرة التآخي الاشتراكية وفكرة التآخي المسيحية. واستطاعت هذه الأخيرة أن تجد في البروليتاريا الشهيدة تجربة المسيح المتألم والمضطهَد. ووقتها لم تظهر الشيوعية كعدو للمسيحية بل كحامل حقيقتها الأرضية. صحيح أن إلحاد الشيوعية الماركسية كان يتعارض مع الإيمان بالمسيح، ولكن هذا التناقض حُلّ من خلال نمط تعايش بين السماء والأرض، ولمّا كانت السماء مخصصة لله، استطاع الإيمان بيسر عندئذ أن يعترف بأن للحزب الشيوعي رسالة أرضية ذات طبيعة مسيحية. وفي هذه الشروط صار بوسع الرسالة الماركسية والرسالة المسيحية أن تتكاملا فتكونت أيديولوجيا تكافلية سميت بـ "لاهوت التحرير"؛ ثم

ظهر عند العديد من الكاثوليك، وبينهم عدد من الكهنة، أن الدين الماركسي للخلاص الأرضي قادر على استيعاب وامتصاص الدين المسيحي للخلاص السماوي.

وهكذا صار بمقدور الماركسية الليئينية في حركتها الصاعدة أن تبتلع الطاقات الأسطورية في الدين المنافس. وكذلك صار بمقدورها التقاط طاقات الأسطورة الوطنية (التي سنتكلم عنها قريباً). ومع أن الماركسية الستالينية التي تجذرت في الاتحاد السوفياتي ذات طبيعة أممية ودون أن ينضب هذا المعين الأممي استطاعت الإمساك ـ في الظروف المؤاتية التي خلقها التهديد الهتلري إبان الثلاثينيات من القرن العشرين ـ بالتراث القومي والوطني لروسيا القيصرية وأصبحت الشيوعية في جميع البلدان شيوعية "وطنية"، وامتصت طاقات أسطورة الأمة. (وفي جميع الأحوال تمكنت أسطورة الأمة من أن تهضم الأسطورة الشيوعية بقدر ما هضمت الأسطورة الشيوعية أسطورة الأمة). وهكذا، في مرحلة الصعود، التي عرفتها الأيديولوجيا الشيوعية تزودت بقدرة ابتلاع هائلة مكّنتها من الاستيلاء على الأساطير والأفكار المناوئة الكبرى واستيعابها. ولكن، الأيديولوجيا الشيوعية في مرحلة هبوطها فقدت الخلاص الأرضي، فاستفادت المسيحية من الإحباط الحاصل وتغذّت من تفكك الإيمان الشيوعي؛ وكذلك أصبحت القومية قوة تقاوم وتعارض المنظومة الأيديولوجية التي ظنت أن هذه الأخيرة دجّنتها...

تبيّن لنا هذه الأمثلة السريعة أن العلاقات بين الأيديولوجيات يمكن أن تتعقد بسبب الظروف البيئية (الثقافية الاجتماعية التاريخية) لوجودها، وهي ظروف تحبّذ التقاط الأفكار الأساسية لبعضها بعضاً أو تشجع تجاذب الأساطير المتماثلة أو حتى المتنافرة. وهكذا تستطيع كلمات/ أو أساطير "الاشتراكية" و"الديمقراطية" و"الأمة" أن

تُختلَس وتدمَج وتحوّل وتفقد أسطورتها أو تستعيدها...

سرّ الأمة

فلنتكلم الآن عن ذلك الكائن المكوَّن من عناصر شتى والمؤلَف من الفضاء العقلي والعلمعقلي معاً الذي يحمل أيديولوجيا أو أسطورة أو ديناً ويجتمع في عنصر واحد: ألا وهو الأمة.

الدولة - الأمة هي كائن اجتماعي وسياسي وثقافي وأيديولوجي وأسطوري وديني في آن. إنها مجتمع منظَّم ويعيش فوق أرض. إنها كيان سياسي مزوّد بدولة وقوانين خاصة. إنها ثقافياً مجموعة من المصائر التي لها ذاكرتها وعاداتها الخاصة. إنها منظومة أيديولوجية ذات عقلنة نابعة من ذاتها. إنها كائن أسطوري ذو طبيعة أمومية وأبوية في آن: الوطن ـ الأم. إنها أخيراً كما قال توينبي (Toynbee) دين من نوع خاص أو أن الدولة الأمة تؤلّه نفسها على حدّ ما ذهب إليه دوركهايم (Durkheim) نوعاً ما. ليست جميع هذه العناصر متكاملة فقط بل متآزرة ومتناتجة.

تشكّل كائن مركب خلال قرون متتالية، ومن طريق المصادفة في إنكلترا وفرنسا وإسبانيا أولاً. واكتمل أسطورياً وأيديولوجياً في الثورة الفرنسية وبها وأصبحت الدولة الأمة فيها ذات سيادة شرعية ومطلقة.

وبعد أن طُرحت عبارة "الدولة الأمة" انتشرت بسرعة في كلّ من ألمانيا وإيطاليا أولاً، ثم في أوروبا جميعها، وأخيراً، شملت الكرة الأرضية برمتها خلال القرن العشرين. إن الدولة - الأمة بعد أن تلاحمت أحياناً مع الدين الرسمي للبلاد وتعارضت معه أحياناً أخرى وبعد أن تم تأليهها بطريقة أمومية - قومية أنشأت دينها الخاص بها الذي يتضمن عبادة وأضاحي ويغذّي ويتغذى بالحب والطاعة المطلقة

لـ "أبناء الوطن" (Morin, 1987 a, pp. 61-64).

وهكذا تكون الدولة الأمة كياناً اجتماعياً فريداً يكتسب فرادته من الواقع التاريخي الملموس ومن واقع الفضاء العقلي الملموس أيضاً اللذين تتواصل جذورهما: لأن الأمة تغور جذورها في التربة المادية/ البيولوجية "للأرض والموتى" حيث تقيم مادتها الأسطورية: "الأرض الأم"، "الوطن الأم".

جميع النظريات المتعلقة بالأمة نظريات ناقصة. في ما يتعلق بطبيعتها العلمعقلية رأى ميشيليه (Michelet) ورينان (Renan) فعلاً إن الأمة كائن عقلي في حين رأى الألمان فيها كائناً "بيولوجياً". والحقيقة أن هاتين النظرتين متكاملتان: **الأمة كائن حي تجاوز مرحلة البيولوجيا لأنه كائن عقلي.**

عندما تُطرح اليوم مشكلة تجاوز الدولة - الأمة، لا تكمن الصعوبة في المصالح المتصارعة، وإنما أيضاً في القوام الأسطوري - الديني للأمم وهو قوام يستمر في مقاومته المظفرة طالما لم تتشكل كيانات عليا لها كثافة أسطورية كما حصل لأوروبا وخصوصاً طالما أن فكرة الإنسانية لن تبلغ الأوج الأسطوري لكوكب الأرض.

خاتمة

ينبغي ألاّ ننظر إلى النظريات والمذاهب والفلسفات والأيديولوجيات على أنها فقط مجموعة من الأخطاء والحقائق عندما تترجم الواقع؛ يجب ألاّ نرى فيها فقط نتاجات ثقافة أو طبقة أو مجتمع. هي أيضاً كائنات علمعقلية تتغذى من مادة ذهنية وثقافية ويحمل بعضها مادة أسطورية/ دينية وتستطيع أن تطور مقدرة خارقة على الإخضاع والامتلاك.

الفصل الثالث

تكوين وتحوّلات في الفضاء العقلي

تطورات الفضاء العقلي

شهد الفضاء العقلي شأنه في ذلك شأن الفضاء الحيوي بزوغ تشعب وتكاثر كبيرين في شتى الطبقات والأنواع. بيد أنه لا يقبل التصنيف الدقيق كما في علم النبات والحيوان.

رغم الزوال الكبير الذي أصاب الأساطير والأرواح والآلهة والأفكار منذ فترة ما قبل التاريخ، ما زالت تعيش بعض الكائنات العلمعقلية التي ظهرت على الأرجح في بدايات الإنسانية، وفي العالم المديني الحديث كالأطياف و"القرائن" وأرواح الموتى والأشباح. لم تختفِ الأنواع العلمعقلية للماضي. وبعضها لا يزال يتمتع بحيوية شديدة. وفي فضاءاتنا العقلية الحديثة تتعايش الأديان والأساطير والحكايات والمذاهب والأيديولوجيات والنظريات وكذلك الآلهة والجن والأرواح إما بشكل مترابط أو تكاملي وإما بشكل تنافسي وتعارضي غالباً.

إذا كانت البشرية تنحدر من جذع مشترك، نستطيع الظن أن

تطور الكيانات العلمعقلية تمّ بشكل دغليّ وبعمليات انشقاقية وتشكلية[1]، وبطفرات خلاقة انطلقت من الاستيهامات والأحلام والتخيلات والهلوسات بالنسبة للأساطير وانطلاقاً من الإبداعات الفكرية بالنسبة للمنظومات الفكرية. كل عملية تطورية يجب أن توضع في سياق المجموعات الثقافية "هنا والآن"، وضمن عمليات التبادل بين العقول/ الأدمغة الفردية. يجب ألا توضع فقط في السياق بل يجب أن ينظر إليها بشكل تعاقبي: ذلك أن الأديان، والأساطير، والأيديولوجيات تختارها السيرورات الاجتماعية التي يجب أن تتكيف معها. لا يُلزم الدين أو الأيديولوجيا بأن يتكيّفا مع السياق الجغرافي والاجتماعي والثقافي. فلم يكن من واجب الإسلام أن يتكيف مع المغرب بل وجب على المغرب أن يتكيّف مع الإسلام الذي ـ بتركيزه على التربية الكبرى للغنم التي سيضحى بها في العيد الكبير ـ سبب تعرية وتآكلاً في الأراضي وحدد بالتالي الظروف الاقتصادية ـ الجغرافية للمجتمعات المغاربية الحالية.

يجب أن ندرس التلاحمات والقطيعات والتبدلات والتحولات التي يتعرض لها الفضاء العقلي؛ ويجب أن ندرس هجرات الأفكار وآفاتها؛ ويجب أن ندرس أخيراً شيخوختها وانبعاثها ووفاتها النهائية. الأساطير والأيديولوجيات تموت هي أيضاً وستموت الأديان الأخرى.

لا يوجد، كما رأينا، قانون ناظم للحالات العلمعقلية الثلاث: الأسطورية والدينية والعقلية. ولا تبقى الأشكال العلمعقلية القديمة

---

(1) تاريخ الأديان ذو دلالة خاصة: نستطيع أن نرى كيف يمكن أن يتفاقم الاختلاف فيصبح انشقاقاً ينشأ منه دين جديد (اليهودية/ المسيحية، الكاثوليكية/ البروتستانتية). بزعم أنه الصراط المستقيم هو وحده. وحدث الشيء نفسه في تاريخ الأيديولوجيات، لاسيما في الماركسية. سنتطرق لهذين المثلين لاحقاً في هذا الفصل.

على قيد الحياة مع الأشكال الحديثة ولكنها تُغرق الحديثة وتشوش عليها وقد وجدت حياة جديدة في ملكوت الأيديولوجيا. أجل إن بعض الأديان والأساطير تطيح بالأديان التي سبقتها؛ وإن طفرة الأساطير الأيديولوجية قد عاثت فساداً في الأساطير المشبهة والإحيائية (التي وجدت ملاذها في الأعمال الجمالية) ولكن لا يوجد قانون تعاقبي.

يخضع فضاء النظريات العلمية لمبادئ التطور شبه البيولوجية. لقد أدخل بوبر فيها فكرة التطور الذي يتم باصطفاء شبه دارويني. وأدخل كوهن (Kuhn) فكرة التبدل/ وإعادة التنظيم على مستوى النواة الأصلية للنظريات (البراديغم). ولاشك أننا نستطيع الجمع بين هاتين النظرتين.

ولكن في ما يتعلق بمجمل الفضاء العقلي تندر أن تكون شروط الاختيار هي شروط الإطاحة بالأفكار أو تشجيعها بناء على التحقق منها. تستطيع الأسطورة أن تطرد منظومة فكرية عقلية ويستطيع المذهب أن يطرد نظرية مفتوحة. عندما يفرض دين من الأديان أرثوذكسيته أو عندما تفرض الأرثوذكسية دينها، فإنهما يلغيان كل تنافس.

إذا حدث في التاريخ أن ألغيت أفكار وأساطير ومذاهب ونظريات فهذا لا يعني بتاتاً أن مبدأ الاختيار يلغي الخطأ لصالح الصحيح. إن مشكلة الصحيح العلمعقلي ليس فقط مشكلة الحقيقة فعلاً، إنها أيضاً مشكلة التطلعات الصحيحة التي يمكن أن تُخدع. خارج الحقل العلمي يعني البقاء الدارويني على قيد الحياة أن المذهب أصلح للبقاء من النظرية. غالباً ما يوجد ضغط اصطفائي لصالح الأفكار المضلِلة والمراوِغة. وهكذا تستطيع الفكرة الخاطئة أن تغلب الفكرة الصحيحة لأنها تناسب أكثر أو لأنها تخدع بشكل

حسن. فيما تطرد النظرية العلمية الجيدة النظرية العلمية السيئة، نرى أن الأيديولوجيا السيئة تطرد الأيديولوجيا الحسنة عندما تستجيب لحاجة الإيمان والرجاء واليقين.

لاشك أن الأيديولوجيا ذات الوعد الدنيوي، الذي يمكن إذاً التحقق منه في المحصلة، لها عمر افتراضي أقل من عمر الدين الذي لا يمكن التحقق من وعده في هذه الدنيا. بيد أنها تستطيع أن تفرز طويلاً قوة وهم قادرة على أن تكّذب تكذيبَ الأحداث، وعلى أن تستعيد دروس التجربة أو تلغيها. ليست الدولة والشرطة وحدهما هما اللتان فرضتا الشيوعية الستالينية بل إن القوة الدينية والمذهبية لهذه الأيديولوجيا هي التي استخدمت الدولة والشرطة لتحكم داخل الاتحاد السوفياتي، وكان هذا شرطاً ضرورياً لنشر السراب في الخارج. ولكن الأسطورة تفككت بشكل محتوم وجذري داخل الاتحاد السوفياتي وفي بلدان "الاشتراكية الفعلية". عندئذ تسربت الخيبة خارج الحدود وتعممت فحدث التآكل من دون مقاومة.

التكوينات والثورات العلمعقلية

رأينا سابقاً أن بروز الفكرة الجديدة وأن التحولات المتبادلة بين الفضاء العقلي والعلمعقلي تتم في بعض الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والسياسية؛ ولكن هذه التجديدات، وهذه التحولات، قادرة في النهاية على تثوير الشروط التاريخية والثقافية والسياسية.

في الفضاء العقلي والحيوي والاجتماعي يكون بزوغ الجديد هامشياً ومحيراً ومهدَداً وغير مؤكَد ويكون سرياً أحياناً. يجب أن تتمكن الفكرة الجديدة من التجذر قبل أن تجد الشروط المناسبة لتطورها وانتشارها. عندئذ تتم الانشقاقات التشكلية التي يتمايز عنها

غصن الأرثوذكسية المنحرف وينفصل وينتظم حسب مبادئ نووية جديدة. عندئذ تهاجر بعض الأساطير والأفكار خارج موطنها الجديد وتنتشر بشكل وبائي. أخيراً تنشق الأرثوذكسية الجديدة وتتفكك فتبدأ الثورة العلمعقلية.

الثورات العلمعقلية الكبرى هي ثورات نووية. الأسطورة أو الفكرة الثورية تفجّر نواة المنظومة التي تنحدران منها وتشكلان نواتهما الجديدة وفقاً لمبادئ جديدة؛ هكذا حوّلت المسيحيةُ ـ التي وُلدت يهودية ـ الدينَ الجماعي للشعب المختار إلى دين فردي وكوني. وبدأت العملية قبل ظهور المسيح مع تطور الغصن الأسيني(*). أتى يسوع بمبدأ الخلاص الذي ستؤكده قيامة أسطورية. ثم بعد أن نما غصن هجين كان لا يزال مرتبطاً بالدين القديم (اليهودية ـ المسيحية) الذي انكسر إثر تصفية اليهود في فلسطين أحدث بولس عند الأغراب قطيعة أنطولوجية: التخلي عن شريعة موسى، أولوية الإيمان، كونية الوعد ("لم يعد هناك يهود ولا أغراب") ونشأ الدين الجديد. وكانت نشأة الانفصال نشأةً لتشكل حقيقي خرج منه دين خلاصي، دين شخصي وكوني، ذو طبيعة جديدة بامتياز مقارنةً باليهودية. وانتشرت بذور الدين الجديد في الإمبراطورية الرومانية. وخلال قرنين من الزمن راحت تترعرع في أوساط الأقليات الصغرى الهامشية إلى أن أتت ظروف لم تتوضح بعد حقاً فانتشرت كالنار في الهشيم، ثم تم الإعلان المظفر على أنها دين الإمبراطورية. عندئذ هبّت المسيحية المنتصرة لتصفية الأديان

(*) الأسينية طائفة دينية يهودية (القرن الثاني ق.م - القرن الأول ب.م) تميزت بالزهد والطهارة والتبتل والمشاركة في الممتلكات وارتداء الثياب البيضاء، ولاشك أن جماعة قمران (على البحر الميت) كانت من هذه الطائفة. ويقال إن المسيحية الأولى اقتبست عنها بعض الأفكار.

"الوثنية" مع أنها اقتبست منها أحياناً بعض الأعياد والأساطير برعاية القديسين المسيحيين. وشهد الدين الجديد خصومات لاهوتية ـ عقائدية عديدة حول الطبيعة والعلاقة القائمتين بين الآب والابن والروح القدس. وفرضت عقيدة الثالوث نفسها وأصبحت عندئذ أرثوذكسية واستمرت في تصفية "الهرطقات" أي القراءات العقائدية المختلفة التي حُجّمت وغُلبت على أمرها. أخيراً أخضع الدين الكبير فضاء الأفكار الفلسفية ودجّنه. ولأن المسيحية أرست مملكتها فوق الإمبراطورية الرومانية، أصبحت بعدئذ قادرة على التوسع في المجتمعات البربرية، ثم جابت القرون مظفَّرة واخترقت مجتمعات شتى وتأقلمت معها ولكنها أقلمْتها كما تريد، إلى أن لاح عصر علمنة المجتمعات الأوروبية فقلّص سلطانها ومساحتها...

يقدّم التاريخ الأوروبي ثلاث حالات معقدة وغنية تمكّن من إلقاء الضوء على التحولات الكبرى والثورات العلمعقلية وتوضّحها. حالة المسيحية التي ذكرناها هنا باقتضاب؛ وحالة التحولات الكبرى في الفضاء العقلي داخل أوروبا الغربية من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، وهي التي أنتجت العلم الحديث والتيار الإنسانوي والعقلانية (Morin, 1987, pp. 81-131)؛ وأخيراً الحالة النموذجية للماركسية.

الماركسية

ولدت الماركسية كفرع انشق عن الهيغلية. فحشدت وولّفت التيارات الفكرية الأوروبية الكبرى (الفلسفة الرومانسية الألمانية، العقلانية النقدية الفرنسية، التجريبية والنزعة الاقتصادية الإنجليزية، الأيديولوجيا الاشتراكية الناشئة)، وقامت بترتيب نقدي جديد دمّر في كلّ منها أساسها الأول. وشكلت نظرية نقدية راديكالية ومذهباً نسقياً

كلياً (شمل حقلي المعرفة والسلوك برمتهما). وتضمنت بشكل مركّب (تكاملي وتعارضي) التطلع الفلسفي والعلمي والأخلاقي معاً. إنّ هذا التصور يشمل كما رأينا في الفصل الثاني أربع نوى مجتمعة في واحدة.

ثم تحوّلت الماركسية إلى أيديولوجيا دون أن تنأى عن الفلسفة. ومع تشكل الأحزاب الاشتراكية فرضت نفسها في معظم هذه الأحزاب، وردت الأيديولوجيات الأخرى ثمّ سيطرت واتخذت شكلاً مذهبياً وصراطياً.

وفي بدايات القرن أصبحت ماركسية الأحزاب الاشتراكية في الأممية الثانية أيديولوجيا قوية. وزعمت أنها العلم الاجتماعي الوحيد والصحيح والذي يفقه الحتمية التاريخية والذي يتنبأ بالمجيء المحتوم للمجتمع الخالي من الطبقات وبخلاص البشرية المتصالحة مع نفسها. وسعت هذه الماركسية إلى تجميل صورتها مع وهن الطاقات الهدامة للأحزاب المنضوية تحت راية الأممية الثانية: فنزعت التطورية إلى الإطاحة بالتيار الثوري وخففت التمكينية من غلواء الحتمية... والتحمت الأيديولوجيا الاشتراكية والأيديولوجيا الديمقراطية، وحوّل الترتيب النووي الجديد التيار الثوري إلى تيار إصلاحي.

وسار الترتيب الجديد للنواة المذهبية في اتجاه يتعاكس مع ما كان عليه في روسيا القيصرية، وراحت البولشفية تعارض "الخيانة" الإصلاحية. وجدد هذا الترتيب الجديد النزعة العلمية المطلقة في الماركسية كما جدد حقيقة تنبئها الثوري، وأضاف إليها خميرة إرادوية تبلورت عندما نشأ حزب مركزي منظم عسكرياً وقادر على تنظيم الثورة. ونشأت من ثم علاقة مستمرة بين الحزب والمذهب، وشُحن كلاهما بطاقة قصوى ولكنهما تصلبا وتجمدا.

الظروف الاحتضارية للحرب العالمية الأولى خلقت ظروفاً تضحوية ومَعاديّة أججت الوعد الخلاصي. وفي نيسان/ أبريل 1917 عدّل لينين المبدأ المذهبي الذي جعل الثورة البروليتارية تتبع الثورة البورجوازية حسب التسلسل الزمني كي يربط العمل البولشفي مباشرة بالثورة العالمية. واستلمت البولشفية السلطة في تشرين الأول/ أكتوبر ومارست حكماً مطلقاً. وانتشرت الأفكار البولشفية في أوروبا كالنار في الهشيم. وأُسست الأممية الثالثة.

وسيؤدي فشل الثورة في البلدان الرأسمالية والفشل الثقافي للشيوعية في الاتحاد السوفياتي إلى إعادة ترتيب كبرى في المذهب. وأطلقت عليه تسمية "الماركسية اللينينية" ولكنه حافظ على أشياء قليلة من لينين وعلى أشياء أقل من ماركس. وبعد أن كانت الاشتراكية أممية في جوهرها أُعلن عن "اشتراكية في بلد معين". وفي حين أن ماركس لم يفكر قط في سلطة مطلقة لحزب واحد صار الحزب العقيدة التي تؤصل السلطة البروليتارية. وأصبح المذهب مصدر الحقيقة المنزّه عن الخطأ في جميع المجالات. وأضحت الماركسية اللينينية ديناً رسمياً يعبد لينين في ضريحه، ثم صارت "عبادة للفرد" في عهد ستالين، وفي فترة المنافي والمجازر الجماعية أعلن الاتحاد الغولاغي نفسه "الجنّة الاشتراكية" التي قضت على استغلال الإنسان للإنسان. وفي أسوأ ليل شهده المجتمع أوصلت الأيديولوجيا الستالينية ـ التي ادعت العلم ـ دين الخلاص الأرضي الهائل إلى أوجه الذي سينتشر في العالم.

ومن تعديل نووي إلى تعديل نووي آخر، انتقلنا من الفلسفة الماركسية التي توخت العلمية إلى الأيديولوجيا "العلمية" للماركسية، ثم إلى "الماركسية اللينينية" التي أصبحت عقيدة دين الخلاص الأرضي. ومن انحراف إلى انحراف وصلنا إلى الانحراف الأقصى الذي أصبح الأرثوذكسية المطلقة. لقد كانت فلسفة ماركس

مصدر تعقيد في المعرفة ومصدراً للشمولية الحديثة، وتعادل ما كان الأكثر تحضّراً وما صار الأكثر بربرية في الفضاء العقلي الأوروبي. صحيح أن فلسفة ماركس كانت تحتوي على عدد من الثقوب السوداء والمناطق العمياء (جهل التعقيد النفسي ومواطن القصور عند الإنسان)، وصحيح أن كان هناك العلمُ ـ اليقين وأسطورة التقدم التاريخي المضمون اللذان كانا يتعاضدان. ولكن كانت هناك تعقيدات باذخة جداً.

لم تقضِ الأيديولوجيا على الفلسفة الماركسية. فبقيت هذه حية في أطراف الأحزاب الماركسية أو خارجها. ولكنها بقيت في الأطر المذهبية والأرثوذكسية التي منعتها من الاستقصاء خارج الحدود المسموح بها وإلا سقطت في "**التحريفية**"، وهذه كلمة تعني "الهرطقة" و"الخيانة" المشينتين. وجدت تنويعات منفتحة نوعاً ما على الماركسية وبعامة خارج سطوة الحزب. وحاولت هذه التنويعات جاهدة أن تخلّص الماركسية من الدوغمائية مقدّمةً إياها كمنهج وليس كمنظومة ومستخدمة الجدلية ليس لتبرير التناقضات وإنما لتعقيد الخطاب (وكمثال على ذلك كتاب لوكاتش (Lukàcs) **التاريخ والوعي الطبقي** وما كتبه هنري لوفيفر (Henri Lefebvre) بعد 1956)؛ وأعادت هذه التنويعات الاعتبار للأنثروبولوجيا الفلسفية التي طرحها ماركس الشاب ونظرت إلى الوعد بإقامة مجتمع غير طبقي على أنه إمكانية وليس ضرورة تاريخية لا بل رأى مفكر مثل غولدمان (Goldmann) في الإيمان بهذا الوعد رهاناً مماثلاً لرهان باسكال (Pascal). ووُجدت أيضاً ماركسيات تجاوزت الماركسية وتحررت من الوعد الخلاصي ومن السكولاستيكية المذهبية ولكنها حافظت على النواة الجدلية/ النقدية (انظر أدورنو وهوركهايمر وماركوز وبلوخ).

في نهاية الخمسينيات من القرن العشرين مرت الفلسفة

الماركسية بأزمة وتأثرت خصوصاً بالأزمة العامة التي شهدتها الشيوعية في البلدان الشرقية ما بين 1956 - 1960. وهذه الأزمة دفعت إلى بناء متجدد لماركسية علمية جديدة متصلبة ومتجددة التصفيح استبعدت عنها الجدلية والفلسفة والفاعل التاريخي وأصبحت المالك الحصري للتيار العلمي لأنها تمتلك الإبستيمولوجيا الحقيقة (**تيار ألتوسير**).

خاتمة

صحيح أن مؤرخي الأديان والأفكار القدامى أخطأوا عندما نظروا إلى هذه الأديان والأفكار نظرة مغلقة ومنفصلة بمعزل عن العمليات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي نشأت وتطورت فيها. ولكنهم حرصوا فعلاً على ألا يلغوا المذاهب والنظريات في الوسط الاجتماعي وعلى أن يعتبروها كمنظومات عضوية لها منطقها الخاص وتخضع لعمليات تزرع الفوضى وتعيد التنظيم وتغيّر وتحوّل. لنؤكد قائلين: إن تعقيد الوقائع الإنسانية ـ الاجتماعية بالذات يدفعنا إلى اعتبار استقلالية الأفكار وتبعيتها وإلى إنعام النظر في الفضاء العقلي. ودون إخفاء أو نفي الفاعلين العارفين والمؤمنين، ودون نفي أو إخفاء الواقع الدقيق للظروف النفسية البشرية تتيح النظرة العلمعقلية وصفاً موضوعياً لظواهر الفضاء العقلي وإطلاعاً على قواعد وطرق التنظيم غير البيولوجية للأفكار وعلى المذاهب والأيديولوجيات، وتمكّن من وعي علاقات السيطرة والإخضاع التي تُنزلها هذه الكيانات الناشئة عن العقول البشرية بهذه العقول تحديداً...

القسم الثالث

تنظيم الأفكار

(العلم العقلي)

الفصل الأول
في اللغة

الكل الذي ليس بكل

اللغة البشرية متعددة الأوجه والوظائف. إنها تعبّر، وتلاحظ، وتصف، وتنقل، وتحاجج[1]، وتخفي، وتعلن، وتوصي (الملفوظات "الإنجازية" و"التكلمية"). إنها حاضرة في جميع العمليات المعرفية والتواصلية والعملية؛ وهي ضرورية للحفاظ على الثقافة ونقلها وتجديدها. وهي تتلازم مع تنظيم كل مجتمع وتشارك وجوباً في تشكيل الفضاء العقلي وفي حياته.

وبما أن كل شيء يمرّ عبر اللغة فإننا ننحو إلى أن نجعل منها وسيلة نقل فحسب بل غربالاً، وإما أن نماهي بينها وبين الواقع الإنساني وأن نؤقنمها. في الحالة الأولى نلاحظ فعلاً "أن لا وجود للغة خارج التصور الذهني" و"مهما كانت خصائصها يجب على العمليات الذهنية الفطرية للجهاز الذي ابتكرها أن يقدم هذه الخصائص" (Chomsky, 1968). عندئذ تنتقل مشكلة طبيعة اللغة

(1) المحاججة ضرورية ما أن يكون الكذب ممكناً والخطأ مستعصياً والمشكلة عويصة والأيديولوجيا مهيمنة.

وبناها إلى مشكلة طبيعة العقل/ الدماغ البشري وبناه. وهذا أمر صحيح تماماً ولكنه لا يلغي بتاتاً الواقع الموضوعي للغة وقوامها العلمعقلي: فالمفردات وقواعد الصرف والنحو تشكل عناصر تبني منظومة. وهكذا، فإن الألسنية نظرت إلى اللغة كمنظومة موضوعية ومستقلة واستخلصت منها قواعدها وبناها سوسور (Saussure) وجاكوبسون (Jakobson) ثم استكشف فيها شروط نشاطها.

عندما أراد فتغنشتاين أن يحدد المشكلة الرئيسية للمعرفة، فنقل مسألة **المعرفة** إلى مسألة **الدلالة**. وفكرت الفلسفة التحليلية بعده ـ معتمدةً على الألسنية ـ في أن تغادر الرمال المتحركة للنزعة الفلسفية لتحصل على الصرامة العلمية فربطت مشكلة الفكر بمشكلة اللغة. ومن ناحية العلوم الإنسانية حدّد النموذج المشتق من الألسنية البنيوية ازدهار التيار البنيوي الذي تعطي فيه بنيةُ اللغة جوهرَ البنى الاجتماعية[2]. فبعد أن أصبحت اللغة ذات سيادة ظهرت عندئذ كأنها صانعة جميع الأمور البشرية وكأنها تنطق بجميع الأقوال.

---

(2) بعد أن تطورت الألسنية كعلم بحت أصبحت العلم البشري الوحيد الذي زعم أنه ارتقى إلى مستوى العلوم "الحقيقية". وبعد أن بنت لنفسها هيكلاً نظرياً أساسياً، استطاعت أن تقدم نموذجاً نظرياً لعلوم الإنسان، لأن اللغة البشرية تمكنت من أن تظهر كأنها الظاهرة البشرية بامتياز ("الإنسان لم يصنع اللغة، بل اللغة هي التي صنعت الإنسان"). وهكذا غدت البنية اللغوية عند ليفي ستراوس البنية التي تنظم القرابة والتبادل تحديداً، أي التي تنظم البنى القديمة للمجتمع كما تنظم بنية الأسطورة في ذات الوقت. وبالتالي طمحت الأيديولوجيا البنيوية في تصدّر علوم الإنسان، ليس فقط من أجل تسييرها وتنظيمها بل أيضاً من أجل الحفاظ على استقلاليتها وفرادتها مقارنةً بعلوم الطبيعة، أي أنها طمحت في الحفاظ على استقلالية الثقافة في العالم الحي. ولذلك وجب إهمال المشكلة النظرية التي ظهرت عندما اكتشف كريك (Crick) وواتسون (Watson) الشيفرة الوراثية عام 1953، أي عندما اكتشفا أن هناك لغة وراثية أساسية لكل تنظيم حي كان منظماً - كاللغة البشرية - حسب مبدأ الترابط المزدوج (انظر لاحقاً الصفحة 243-244، من هذا الكتاب).

لقد طرأت، إذاً، ظاهرة محيرة في عالم الأفكار خلال قرننا: فقد اعتقد بعضهم أنهم يستطيعون حصر الإشكالية المعرفية والفلسفية والأنثروبولوجية والاجتماعية في إشكالية اللغة التي أضحت كنه الواقع البشري بالذات.

المبادئ العلمعقلية التي درسناها سابقاً تخوّلنا فهم عملية المذهبة والأدلجة التي تؤدي إلى إضفاء طابع التسامي على اللغة. ولكن حسب التصور المركّب المعروض في هذا الكتاب لا يستبعد الاعترافُ بالواقع الموضوعي والمستقل للغة لا العقلَ/ الدماغَ البشري الذي أنتجه، ولا الفاعل الذي نطق به، ولا التفاعلات الثقافية والاجتماعية التي يستمد منها حياة ووجوداً. علينا أن نفكر تلازمياً في أن اللغة هي التي تصنع المجتمع، وفي أن الإنسان يصنع اللغة التي تصنع الإنسان، وفي أن الإنسان يتكلم اللغة التي تتكلمه.

مثل هذا التصور يتيح فهم التبعية البينية والعلاقة التناقلية الدائرة بين "الأنا" (الفاعل المتكلم[3] المندفع بحوسبته وتفكيره) و"الشيء" (الآلة اللغوية) و"الهُمْ" (الكائن الاجتماعي ـ الثقافي). من جانب يكون كل ملفوظ ذاتياً، ومن جانب آخر يكون آلياً، ومن جانب ثالث يكون مُغْفَل الاسم وجماعياً. يقول تشارلز بيكر (Charles Becker): "لا أعلم إن كنت أتكلم **أنا** وإن كان **الشيء** يتكلم بلساني وإن كان **الهم** يتكلمون بلساني. كل ما يمكن أن ألاحظه هو أن العبارات الثلاث تبدو وكأنها تتعايش في اللغة". وفعلاً فإن الأنا والشيء والهم يتكلمون في ذات الوقت!

يضاف إلى ذلك أن كل ملفوظ يشهد على وجود سمات خاصة

---

(3) الذي طردته الألسنية البنيوية والذي اعترف به بنفنيست (Benveniste) والذي يعود بقوة في التداولية.

بالاتساق اللغوي داخل كل لغة وسمات ذاتية وسمات ثقافية واجتماعية وتاريخية.

إن تحديد موقع اللغة من دون تفكيكها أو تشييئها هو عملية معقدة جداً. لا يوجد شيء إنساني ـ اجتماعي إلا وله صلة باللغة ومن هنا الميل إلى تحويل كل شيء إلى اللغة ولكن كل ما هو لغوي يأتي من شيء آخر ويتجه إلى شيء آخر ويعبّر عن شيء آخر غير اللغة. وأشار راسل (Russell, 1969, p.15) قائلاً: "إن الكلمات والجمل تعبّر عن شيء يختلف عنها... المهم في ما يتعلق باللغة أنها تدل أي أن لها صلة بشيء آخر غير اللغة وهو مبدئياً من طبيعة أخرى غير اللغة". لقد رأى سوسور فعلاً أن اللغة ـ مع أنها "كلّ بذاتها" و"تؤخذ بكليتها"... هي متعددة الأشكال وغير متجانسة: أي أنها تدخل في مجالات عددية فيها المجال الفيزيائي والفيزيولوجي والنفسي وترتبط بالمضمارين الفردي والاجتماعي " ,Saussure, 1931) (p. 25. إن الألسنية العصبية والألسنية النفسية هيكاين (Hecaen) والألسنية الاجتماعية تظهر لنا عمق وجذرية وتعقيد العلاقة بين اللغة والجهاز الدماغي العصبي والنفسية البشرية والثقافة والمجتمع...

اللغة تتعلق بالتفاعلات بين الأفراد وهذه التفاعلات تتعلق باللغة. إنها مرتبطة بالعقول البشرية وهذه العقول مرتبطة بها فتنطلق كعقول. ومن الضروري، إذاً، أن يُنظر إلى اللغة ككائن مستقل وتابع في آن.

الآلة الكبرى المتعددة الوظائف

في البداية يجب أن نتصور اللغة ككائن ـ آلة بالمعنى الذي أعطيناه لهذه الكلمة (*Méthode* 1, pp. 155-181). إنها آلة تنظيمية ـ اجتماعية ـ ذاتية داخل الآلة الاجتماعية ـ الثقافية وهي نفسها آلة تنظيمية ـ بيئية ـ ذاتية.

في المقام الأول اللغة هي آلة لها مفصلان وتشكل فيها مجموعاتٌ من الصوتيمات الخالية من المعنى ملفوظاتٍ مكونةً من كلمات لها معنى. وفي جميع اللغات تخضع هذه الآلة لقواعد نحوية وصرفية ومعجمية وهذه القواعد تنصاع لمحدّدات و"بنى" عميقة ما زالت مبهمة وموضع نقاش.

وفي المقام الثاني اللغة آلة تعمل بشكل مشترك مع الآلة اللغوية والآلة التماثلية اللتين ترتبطان بالقواعد الأساسية للحوسبة/ التفكير الخاصين بالآلة الدماغية البشرية (*La méthode* 3, 1, pp. 36-84). المنطق والألسنية هما آلتان في آلة واحدة، آلتان متداخلتان بحميمية وبعمق[4]، ولا يمكن اختزال الواحدة في الأخرى.

وفي المقام الثالث اللغة آلة تشغّل وتشغّلها باراديغمات ومقولات وترسيمات ونماذج تفكير خاصة بكل ثقافة وتندمج مع الآلة الثقافية.

والرائع في الأمر أن كل آلة مصنعة جزئياً من قطع الآلات الأخرى، وأن كل عملية تشغّل عمليات الآلات الأخرى التي تشغلها بدورها، وأن كل آلة تعمل بعمليات الآلات الأخرى.

إذا اعتبرنا أن البشر كأفراد وفاعلين هم كائنات ـ آلات، وأن المجتمعات هي كذلك عندئذ تكون حياة الفضاء العقلي الإنساني ـ الاجتماعي منتَجة ومنتِجة لنشاطاتِ مركّبٍ من الآلات المترابطة التي تتناغم مع بعضها وتحرك بعضها بعضاً وفيها تكون اللغة بمثابة آلة

---

(4) حول تلازم الألسنية والمنطق الطبيعي، انظر ج. فوكونييه (G. Fauconnier) (1973، ص 20 ـ 31). العلاقات بين القيم النحوية والقيم المنطقية علاقات تختلف حسب اللغات؛ فاللغات الهندو ـ أوروبية تستخدم صيغة المُسند (فاعل، فعل كان، رابط، خبر)، ولكن توجد أنماط أخرى من اللغات.

علمعقلية متعددة الوظائف وتصل إليها جميع العمليات الآلية الأخرى وتنطلق منها.

هنا نستطيع أن نفهم أن اللغة تربط وتنشط كافة العالم الاجتماعي ـ الإنساني بأشكاله المتعددة.

اللغة واقع علمعقلي؛ ولكن دورها الرئيسي في التنظيم الاجتماعي يجعلها تغوص في الفضاء الإنساني - الاجتماعي. وفي الوقت نفسه تعلو وتنتشر في الفضاء العقلي الذي ترتبط وتتناغم فيه مع آلات المنطق والتماثل والبراديغم وتشارك في تنظيم كائنات العقل. وإذا تكلمنا بلغة ماركسية نقول إن اللغة تشارك في تنظيم البنية التحتية كما تشارك في تنظيم البنية الفوقية الاجتماعية. وفي العملية الأولى، تشارك في تنظيم كنه المجتمع التي هي جزء منه، وفي الحالة الثانية تشارك في تنظيم الأساطير والأفكار. إنها الآلية الكونية للفضاء العقلي الإنساني ـ الاجتماعي...

حياة اللغة

اللغة هي أكثر من منظومة مستقلة/ وتابعة وأكثر من آلة، وأكثر من كائن آلي. لها حياتها الخاصة. و"حياتها" جليّة على كافة الصعد: الكلمات والعبارات تنشأ وتتهالك وتموت؛ هناك كلمات أجنبية وعبارات شعبية تهاجر من لغة إلى أخرى؛ وكل لغة تتطور بشكل لافت خلال بضعة عقود؛ تستطيع لغة من اللغات أن تتحول خلال قرن أو قرنين فتعدّل في صيغها النحوية وتعدّل أحياناً في صرفها. ومع أن اللغات التقعيدية ذاتها تخلو من كلمات تحيل مباشرة إلى الظواهر فإنها تتخلى عن فروعها الميتة وتطور فروعها الجديدة. حياة اللغة حياة كثيفة جداً في الفضاءات الهامشية للعبارات الشعبية والشعر حيث ينتشر القياس بكل حرية.

حياة اللغات واضحة، ولكن ما هي الطبيعة الحية للغة البشرية التي هي النموذج الأصلي الافتراضي الذي تكون فيه شتى اللغات الموجودة الآن، والتي وجدت في الماضي بمثابة متغيرات تخضع "للكليات اللغوية" وللمبادئ والبنى والقواعد ذاتها؟

يتبيّن أن الهوية العميقة "للكليات" اللغوية تنجم عن الهوية العميقة للعقول/ والأدمغة البشرية التي ترتبط بالهوية الوراثية لفصيلة **الإنسان العاقل**. ولكن كان هناك شيء لافت فعلاً وبقي غير مرئي حتى اكتشاف اللغة الوراثية: أي أن هذه اللغة هي لغة ذات مفصلين وتتضمن وحدات خجولة تفتقر إلى المعنى الفعال ويشكل تراصفها شيئاً يعادل كلمة أو جملة ولهذه اللغة كما في لغتنا علامات تنقيط ومترادفات ونوافل: وعندما نقول إن هذين المفصلين هما السمة المشتركة لجميع التنظيمات البيولوجية نلاحظ أن هناك لغة اجتماعية مشتركة تتمتع بهذه المزيّة. وأعني بها اللغة البشرية. أذهلت هذه الصدفة المحيرة جداً كلاً من رومان جاكوبسون وفرانسوا جاكوب وجاك مونو... ولكن استحالة الربط بين العلوم البيولوجية والعلوم الإنسانية في إطار الصيغة الفاصلة التي تتحكم بالفكر العلمي قد حيّد هذه الصدفة فأصبحت عندئذ قياساً غامضاً عديم الجدوى.

بالطبع يمكن الظن أن كل منظومة تواصل مركب تقتضي المبدأ التراتبي والمنطقي لهذين المفصلين والذي يتيح عدداً غير محدود من التراكيب والملفوظات؛ وهذا كان وضع التواصل الفيزيائي/ الكيميائي بين الجزيئات عندما يتشكل جسم حي وهذا كان وضع التواصل البشري عندما تجاوز ـ أثناء عملية التشكل البشري ـ عتبة التعقيد الذي اقتضى تجاوز "المنظومة التواصلية"، وبالتالي تشكيل اللغة ذات المفصلين (Morin, 1973, pp. 84-85). والحال أن عتبة التعقيد الذي يصير المفصلان بعده ضروريين هي بالضبط تعقيد التنظيم البيئي ـ الذاتي المجدَد (الوراثي ـ الظواهري ـ الأنوي)، والحي وتعقيد

التنظيم البيئي ـ الاجتماعي ـ الذاتي البشري. **بينما اللغات الحيوانية وبينها تلك الموجودة بين المجتمعات المعقدة للحشرات تكون منظومات قائمة على العلامات والإشارات "العديمة الحياة" نجد أن اللغة البشرية منظمّة بطريقة حية مما يمكّن من "حياة العقل" ومن "حياة الأفكار".**

في الواقع حدثت ثورتان متناظرتان عندما اكتشف تنظيم التراث الجيني المدوّن في الحمض النووي ADN. من جهة "كشف لنا فكّ شيفرة الحمض النووي لغة قديمة قدم الحياة نفسها وهي أكثر اللغات حياة" (Beadle, 1966, p. 207). وافضى هذا الاكتشاف إلى قلب التنظيم الحي للغة تراتبية ومنطقية مماثلة للغة البشرية؛ وكشف لنا أيضاً أن التطور البيولوجي عندما يُنتج كائناته الجديدة وتحولاته (تطور الأصناف) قد يعتبر كقوة شبه استعارية ومجازية. ومن ناحية أخرى، تكف البنية المعقدة للغة البشرية من أن تكون وحيدة في العالم المعروف[5]. ولذلك لا تكون اللغة حية فقط بل تكون أكثر الأشياء حياة في التفاعلات الإنسانية ـ الاجتماعية، وفي تنظيم الفضاء العقلي.

في الوقت الذي تتمكن فيه الألسنية البنيوية من مدّ جسر نظري بين اللغة البشرية و"اللغة" الجينية، تقيم الألسنية التوليدية لتشومسكي رابطاً ثانياً مع العالم البيولوجي من طريق الدماغ البشري. وفعلاً وصل تشومسكي إلى الفكرة القائلة بأن تعلّم الطفل الصغير اللغة لا يمكن أن يتم لولا وجود كفايات فطرية كامنة في القدرات الدماغية لـ **الإنسان العاقل**.

---

(5) كما رأينا في موضع آخر، تصبح الثقافة الإنسانية بدورها ثقافة "حية" تشكل تراثاً تنظيمياً - إعلامياً خاصاً للمجتمعات البشرية، كما أن التراث التنظيمي - الإعلامي المسجل في الحمض النووي خاص بالنسبة للكائنات البيولوجية. انظر: Edgar Morin, *La méthode*, Points (Paris: ed. du Seuil), t. 2: *La vie de la vie*, pp. 244-252.

يمكن أن نعمّق الصلة المزدوجة بين الشأنين البيولوجي واللغوي انطلاقاً من المشروع المؤسس الذي طرحه سوسور، ومن مفاهيم تنظيم اللغة حسب جاكوبسون وشومسكي. وكما أشرنا تتألف نواة التنظيم الذاتي الحيّ من تحاور بين مبدئين لا يمكن فصلهما: المبدأ التوليدي (التكويني النوعي) والمبدأ الظواهري (مبدأ الحي هنا والآن) وهذا ما سميّناه التنظيم التوليدي - الظواهري (*La méthode* 2, pp. 111-141). لقد **نظر فردينان دو سوسور إلى اللغة كمنظومة وكهيئة وكلمة "هيئة" تدل دلالة عميقة على التنظيم الحي**[6]. وطابع التنظيم اللغوي الظواهري - النوعي يتم حسب تعبير سوسور بالتعارض الإضافي بين اللغة والكلام وبين التزامن والتزمّن. وميزت ألسنية جاكوبسون وربطت مستويين يشاركان في التنظيم داخل كل لغة الأول توليدي وهو مستوى البراديغم، والثاني "ظواهري" وهو مستوى التركيب. المستوى البراديغمي (التوليدي) هو مستوى المبادئ المنتقاة والقواعد التحويلية وإمكانيات الخطاب؛ أما المستوى التركيبي (الظواهري) فهو مستوى اللقطة الفعلية للملفوظ أو للخطاب. الألسنية التشومسكية المسماة توليدية بوجاهة تخلق معارضة إضافية بين الكفاية (استعدادات المتكلم وإمكانياته) والتميّز (الفعل الخاص بإنتاج ملفوظ بفضل الكفاية). فتنظيم اللغة هو تنظيم ظواهري - توليدي على غرار التنظيم البيولوجي بمكوناته الخاصة وطريقته وعالمه الخاصين وإن بشكله الخاص طبعاً.

نستطيع أن نطبق ونؤقلم البراديغم البيولوجي البحت للتنظيم البيئي - الذاتي حسب التنظيم اللغوي (الظواهري - التوليدي) وهذا ما

(6) إن ربط أفكار المنظومة بالعنصر يُعتبر نواة وليس ربطها بالبنية. "إن تعريفنا للّغة هو الذي يقتضي منا الابتعاد عن كل ما هو غريب عن طبيعتها ومنظومتها" (Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1913), p. 40).

استخلصناه سابقاً (*La méthode* 2, pp. 351-354)، ويتمّ ذلك طبعاً بإدخال العنصر الثقافي ـ الاجتماعي وعندها نستطيع أن نحدد التنظيم اللغوي كتنظيم **أنوي ـ اجتماعي - ذاتي مكرر (ظواهري ـ توليدي)**.

تبدو لنا صفة **ذاتي** ضرورية لإبراز الاستقلالية النسبية للغة مقارنة بنوعي المنظومتين البيئيتين وبالفضاء الثقافي الاجتماعي والفاعل المتكلم.

لقد رأينا منذ قليل أن المركّب الظواهري التوليدي امتاز بثنائيات اللغة ـ الكلام البراديغم/ التركيب، الكفاية/ التميز.

يحيل الجذر Socio إلى "الكائن ـ الآلة" الثقافي ـ الاجتماعي الذي ينتج اللغة ويولّدها من جديد وهو ضروري لإنتاج وإعادة ولادة "الكائن ـ الآلة" الثقافي ـ الاجتماعي. لنذكّر بأن الكائن الثقافي ـ الاجتماعي من وجهة نظر اللغة هو النظام البيئي الشامل الذي يستمدّ منه التنظيم والحياة، ولكن اللغة من وجهة نظر الكائن الثقافي ـ الاجتماعي ملازمة لتنظيمه.

كلمة ego تحيل إلى الفاعل المتكلم. ومن وجهة نظر "الأنا" هي مصدر الكلام أو الملفوظ. ولكن مليارات "الأنا" من ناحية اللغة هي مكونات فردية لنظامها البيئي الذي يستمد منها التنظيم والحياة.

ويحيل الجذر re إلى حالة إعادة التنظيم/ وإعادة التوليد المستدامة وهي حالة كل كائن حي؛ لا تولد اللغة من جديد فقط ولكنها تجدد نفسها تاركة على الدوام كلمات بالية وجافة تسقط كأوراق الشجر، وخالقة على الدوام كلمات جديدة تحل محل القديمة، لا للدلالة على المخترعات والمبتكرات فقط بل للدلالة على الأشياء والأفعال التي ينظر إليها من زاوية جديدة أو وفقاً

لاستعارة جديدة. الحقيقة أن اللغة تتطور باستمرار لأنها تولّد نفسها من جديد وباستمرار.

وهكذا، نستطيع أن نتصور الحياة الخاصة للغة: لأن الآلة اللغوية المتعددة [العناصر] لها حضور كلي ومتشعب في جميع مناحي الحياة الفردية والجماعية، فإن هذه الحياة تتغذى بجميع النشاطات التي تتم فيها وبجميع الأحداث التي تجري فيها. وهكذا فإن اللغة تضخّ وتمتص ما تجلبه الأحداث الخاصة والعامة إلى العقول فتولّد فجأةً عبارة أو كلمة جديدة أو لقباً سينضاف إلى الاسم ثم يحل محله؛ وتتعامل مع اللغات الأخرى فتقتبس منها الكلمات والعبارات التي تناسبها. وتغتني من التجربة والتاريخ والاختراع والإبداع الإنساني...

اللغة تحيا. الكلمات تولد وتنتقل وتتنبّل وتفسد وتتهالك وتموت. اللغة تعيش كشجرة عظيمة تضرب جذورها في أعماق الحياة الاجتماعية والحيوات الدماغية وتتفتح براعمها في الفضاء الفكري. أجل هناك الفروع العملية والنفعية والتقنية التي تدل فيها الكلمات بوضوح وتحيل بدقة إلى الأشياء والأعمال التي تسمّيها. وهناك أيضاً الفروع الشعرية التي تهدر فيها الكلمات وتستمتع وتسكر بالإحالات التي تفصح عنها أو تشير إليها؛ وهناك أيضاً الفروع اللغوية الشعبية والمألوفة التي تصهل فيها الجمل بحرية. وفي حياتنا اليومية، وفي أحاديثنا الودية، نخلط الفروع، والكلمات، ولغتنا "المبتذلة" هي فعلاً خليط وتعقيد غريبان كما اعترف بذلك، ومن زاوية أخرى، آخر كتاب صدر لفتغنشتاين.

نستطيع، في الوقت عينه أن نتصور الاستقلالية المهيمنة في اللغة مع أن هذه الاستقلالية متفرعة لدى جميع الكائنات العاقلة وتحظى بالمادة العلمعقلية التي تمكّنها من فرض نفسها على البشر.

عندها نفهم لماذا يتهيأ للفيلسوف أن اللغة، وليس الإنسان، هي التي تتكلم هايدغر(Heidegger) ولماذا يشعر الشاعر بـ "أن الكلمات تعرف عنا ما نجهله عنها" رينيه شار (René Char).

ماهية المعنى

اقتراحان

1. لأن المعنى طفرة تنطلق من النشاطات اللغوية فإنه لا يؤثر رجعياً فقط على هذه النشاطات باستمرار وإنما يشكّل مستواها التوليفي الشامل.

يطفر المعنى من ضرورة يتضمنها أو يعبّر عنها وجود اللغة بالذات. ومع أن المعنى يتشكل من صياغة الملفوظ ويتفتح في نهايته لكنه يسبق افتراضياً هذا الملفوظ لأن المعنى هو غايته. يسبقه في وضع القيم (المعلومة/ الصخب الواقع/ الوهم أو الواقع/ الخيال الحقيقة/ الكذب مهمّ/ تافه) التي تحدد معنى الملفوظ ولكنه يتبلور في الملفوظ بالذات. عندئذ كما يقول (Thom): "تنبت الكلمة وتنفجر" (وإذا أوّلته بشكل صحيح) أقول إنه يُبرز المعنى الذي كان يتضمنه حتئذٍ بشكل افتراضي.

المعنى يحدد العلاقة التوليفية بين الدال/ والمدلول/ والمرجع. ويحدد العلاقة المعرفية بين الأمور اللغوية والأمور التي هي خارج اللغة التي يعبّر عنها بناء على وضع ملفوظي وعلى قيم إحالية (إجراءات، أوقات، أوجه. . . إلخ). كوليولي (Culioli 1973, p. 86).

المعنى هو ما ينقفل؛ نشعر به، نراه، عندما نترجم نصاً من اللغة اللاتينية ـ انطلاقاً من كلمات معروفة (تُبرز بشكل متفرّق إمكانيات متعددة المعاني)، وانطلاقاً من أفعال وأسماء علم بصيغة

المفرد أو بصيغة الجمع، وانطلاقاً من تمفصلات ثانوية معروفة، نتأكد في القاموس من الكلمات المبهمة، نبحث عن معنى لم يبزغ بعد وإن بدا كقمم جبل غارق في الغمام. نبحث، وهذا يعني أيضاً أن المعاني المنعزلة للكلمات المعروفة تبحث عن الجملة، نريد من المعنى الذي بدأ مخاضه الغامض في الجملة أن يتبلور ويسائل الكلمات، نريد من التحاور التائه أن يتصدى للكلمات غير المؤكدة ولسديم معنى عام لم يتبلور بعد إلى أن تلتئم شظايا المعنى المتفرقة وغير المؤكدة وتعدّل بعضها بعضاً وتأخذ قوامها في حلقة تشكلت فجأة من ملفوظ معقول يؤثر رجعياً وفوراً على جميع الكلمات، ويحدد لها معنى واحداً ويُدخل جميعَ التمفصلات في المقطع الاستدلالي.

يبزغ المعنى من عملية نفسية/ دماغية كاملة تتم انطلاقاً من أساس ثقافي (خزّن في ذاكرتنا أو في قاموس)، ومن تجربتنا المحفورة في الماضي المعيش؛ ولا يشغّل فقط مؤهلاتنا اللغوية بل آلتنا المنطقية أيضاً؛ إنه يبزغ في الآلية المترابطة الكبرى وبواسطتها، التي تعيد التنظيم الذاتي (الظواهري ـ التوليدي) ـ الأنوي ـ الاجتماعي.

ربط فيتغنشتاين فعلاً بين مشكلة **المعرفة** ومشكلة **الدلالة** أي المعنى. ولكن المعرفة لا تذوب في الدلالة ولا يذوب منطق الفكر في السيمياء. لا يظهر المعنى للوهلة الأولى بشكل افتراضي. إنه يبزغ فعلاً. وإذا عقّدنا الأمور قلنا: **كل شيء متضمّن في المعنى ولكن المعنى هو بزوغ لهذا الكل.**

2. المعنى تجسيمي

من ناحية المعنى نستطيع أن نعتبر اللغة كتنظيم تجسيمي

وعرّفناه في كتاب (La méthode 3, 1, pp. 101-104)، وفيه لا يكون الجزء في الكل فقط بل أيضاً الكل في الجزء. ليس معنى كلمة من الكلمات وحدة أولية، لا لأن الكلمة التي تنتج عن عملية شديدة التعقيد تحمل في الغالب معاني متعددة بل لأن هذا المعنى بخاصة يتطلب توصيفات وتعريفات انطلاقاً من كلمات وجمل أخرى تتطلب هي بدورها توصيفات وتعريفات انطلاقاً من كلمات وجمل. . . إلخ. وهكذا تعرّف الكلمات بعضها بعضاً وتشكل من الناحية التحاورية دارة مفتوحة. عملية التعريفات المتسلسلة هذه قد تدفعنا في نهاية المطاف إلى تعبئة مجمل المفردات ومجمل القواعد التي تبني الاتساق في اللغة. لقد قال بانسون (Pinson): "لا يوجد تعريف للكلمة إلا نسبة إلى باقي كلمات اللغة: فمن خلال لعبة التعريفات المتداخلة تحتوي على كل الكلمات المعجمية تقريباً"[7]. ولكي نفهم معنى جملة من الجمل: "يجب أن نجمع بين النحو وعلم الدلالة وأن نفكر بإمعان، وأن نتمثل كل جزء كي نشكل الأجزاء الأخرى لأن كل مكوّن هو في آن الملك والرعية والجزء والكل" (Skyvington, 1976, pp. 276-277).

بعبارة أخرى هناك تعالق في المعاني متسلسل: صحيح أن معنى الكلمة يمكن أن يُفهم في شكل وحدة في المعاني تكون منفصلة وقابلة للعزل، ولكن تعريف هذه الوحدات مؤلف من كلمات وجمل تحمل معاني أخرى، **وبهذا المعنى**، لا ينفصل المعنى عن مجموعة

(7) وأضاف ج. بانسون: "في البلاغة، هذا ما يسمّى بالكناية: شرب كأساً، أي شرب النبيذ الموجود في الكأس، أو شرب السائل الكحولي الناجم عن تخمير العنب في وعاء زجاجي وأنزل في حلقة السائل الكحولي المكثف الناتج عن التحول بتأثير خميرة عصير فاكهة العنب في الوعاء المجوف المصنوع من مادة شفافة تنكسر ومؤلفة من سيليكات قلوية... إلخ".

متكاملة وعن جُلّه النسقي المنظم. وبكلمات أخرى وبشكل مختلف نجد هنا أيضاً المفارقة ذاتها التي نجدها عند الفرد (القابل للعزل والمعزول) وعند النوع أو المجتمع (أي مجموعة متكاملة توجد فيها برهة لا يمكن عزلها). ويجب أن نضيف أن الكلمات الكثيرة الاستعمال تحمل معاني عديدة أي أنها في معظمها تحمل مجموعة من المعاني المختلفة تتراكب محدثة أشياء تشبه خيوط التقاطعات (وهذه استعارة تعيدنا ثانية إلى التجسيم)؛ وحسب السياق (سياق الموقف أو الخطاب أو الجملة) أحد معانيها يستبعد المعاني الأخرى ويأتي ليفرض نفسه في الملفوظ؛ ومرة أخرى الكل يسهم في إعطاء معنى للجزء ويسهم الجزء في إعطاء معنى للكل.

اللغة الطبيعية/ والثقافية

ما يسميه الألسنيون والمناطقة لغة طبيعية هو فعلاً اللغة الثقافية. هناك مئات الثقافات التي لها آلاف اللغات الطبيعية بالنسبة لها. وهذه اللغات متنوعة للغاية ولكن لها السمتان الأساسيتان الآتيتان:

1. كلها لها تمفصل مزدوج.
2. كلها وبينها لغات أقدم المجتمعات هي لغات متطورة جداً ولا تقل تعقيداً في نوعها عن اللغتين الإنجليزية والفرنسية.

اللغات الطبيعية هي لغات مشتركة (بين أعضاء ثقافة معينة) ولغات عادية (صالحة لشتى الاستخدامات في الحياة اليومية).

كثير من المناطقة والإبيستيمولوجيين والفلاسفة ظنوا أن اللغة الطبيعية أداة لا تكفي الفكر واعتقدوا أنه يجب استبدالها بلغة معقدة تتحدد فيها بدقة وحدات المعنى ويراقَب فيها كل ملفوظ منطقياً. وفعلاً مُنيَ التفوق المنطقي للغة المقعّدة بضعف في المجالين التأملي والإبداعي. وهذا ما رآه جاكوبسون عندما قال: "اللغة الطبيعية خلافاً

للغات المقعّدة هي لغة تقدم ركيزة للابتكار والتخيل والإبداع".

وكما لاحظ جان بليز غريز (Jean Blaise Grize) في أبحاثه وغيره، اكتشف الألسنيون أن اللغة العادية هي أكثر تعقيداً مما ظنوا وأنها أعقد من اللغات المقعّدة. و"أوهان" اللغة العادية هي التي تمنحها مرونتها وتفتح لها إمكانية التخيل. وفعلاً، تتضمن اللغة العادية كلمات لها تعريف محدد بدقة وكلمات لها تعدد هائل في المعاني؛ وبعضها مفتوحة معاً دلالياً إلى حد الإبهام كما في فعل être [كان] وهي ضرورية عملياً لكل ملفوظ. وفعلاً لا يستطيع الفكر أن يتطور إلا عندما يجمع بين كلمات لها تعريف دقيق جداً وبين كلمات غائمة ومبهمة. اللغة العادية تمكّن من تجنب الصلابة ومن الحفاظ على صرامة الخطاب في آن، وتسمح أيضاً ـ وهذا ما تمنعه اللغة المقعّدة ـ بالقياس والاستعارة وهما عنصران ضروريان لا للشعر فقط بل للفكر نفسه.

وهكذا ليست اللغة العادية لغة "الحس السليم" والمواقف العادية وأشكال الابتذال فقط إنها اللغة التي تقدم للفكر البشري مجاله الأكثر انفتاحاً. صحيح أن اللغات المقعّدة رياضياً هي ضرورية لتطوير المعرفة العلمية. بيد أنها تحتاج إلى ركيزة اللغة العادية وتستطيع الأفكار الأساسية التي تنطلق من النظريات التقعيدية أن يعبر عنها في اللغة العادية (بل يجب ذلك). صحيح أن اللغة الفلسفية تنحو إلى نحت مفاهيمها الخاصة ومفرداتها الخاصة، ولكنها تعبر عن نفسها بإدخال هذه المفاهيم وهذه المفردات في اللغة العادية.

لا يستحيل طرد اللغة العادية فقط، يجب العودة إليها للتفكير وللتفكير فيها. وهذا هو المعنى الذي قصده فيتغنشتاين في كتابه الفلسفي الأخير إذ إنه ـ بعد أن اكتشف تعقيد "ألاعيب اللغة" ـ قاوم كل المحاولات الرامية إلى اعتبار اللغة المتداولة لغة دونية. وفي

نسيج اللغة المتداولة شرح ألبير إينشتاين ونيلز بوهر نظرياتهما وعبرا فيها عن أفكارهما.

اللغات المصطنعة التي تتعارض مع اللغة الطبيعية تتيح السفسطة التجريدية والشكلية والتقنية ولكنها محرومة من تعقيدات الحياة. اللغات الخاصة التي تتعارض مع اللغة المتداولة لا تستطيع أن تستغني عن ركيزتها ما أن تبغي معالجة مسائل تفلت من خصوصيتها. اللغات غير العادية للشعر أو للشعائر تطور عدداً من الإمكانيات تندرج كلها في اللغة المتداولة.

احتقار اللغة الطبيعية والمشتركة والمتداولة لا يخفي غباء فاضحاً فقط بل ينمّ عن إرادة تخصيص الكفايات الأساسية للعارفين والخبراء والاختصاصيين كي يعالجوا المشاكل كلها، وينحو إلى حرمان المواطن من حقه في المعرفة. هذا ليس موضوع الفصل الحالي، وإنما هو أحد مواضيع كتاب المنهج.

خاتمة

رأينا أن اللغة منعطف أنثروبولوجي - حيوي ومنعطف علمعقلي - إنساني - اجتماعي.

ومن هنا تأتي القيمة الرئيسية لعلم اللغة. ومن هنا يستحيل على الألسنية أن تنغلق على نفسها. إنها علم أساسي ولكنها ليست العلم الأسمى. وفي جميع الحالات لا يوجد علم أسمى.

يصبح علم اللغة علماً إيضاحياً عندما تتوافر علاقة حلقية بين:

الأنثروبولوجيا ← والثقافة ← وعلم العقل (علاقة حلقية تعود إلى الأنثروبولوجيا)

وتندرج في حلقة أنثروبولوجية ـ حيوية ولكن بشرط أن تتوضَّح لاحقاً بما يوضحها.

هكذا، يكون كل شيء متضمَّناً في اللغة، لكنها هي نفسها جزء متضمن في الكل الذي يتضمنه. اللغة فينا ونحن في اللغة. إننا نصنع اللغة التي تصنعنا. في اللغة وبها، ننفتح من طريق الكلمات، وننغلق في الكلمات، ننفتح على الآخرين (بالتواصل)، وننغلق عليهم (بالكذب والخطأ)، ننفتح على الأفكار، ننغلق في الأفكار، ننفتح على العالم وننغلق في العالم. إننا نقع مرة أخرى على المفارقة الكبرى: **نحن منغلقون على ما يفتحنا ومنفتحون على ما يغلقنا.**

الفصل الثاني

التعقل والمنطق

النظريات العقلية هي منظومات أفكار:

1) متسقة أي أن:

أ ـ شتى عناصرها مترابطة في ما بينها ترابطاً وثيقاً حسب العمليتين المنطقيتين اللتين هما الاستنتاج أو/ والاستقراء؛

ب - وملفوظاتها تخضع لمبدأ عدم التناقض؛

2) وتقيم علاقة حقيقية وغير اعتباطية مع العالم الموضوعي الذي تنطبق عليه هذه المنظومات.

نرى، إذاً، أن هناك ترابطاً قوياً بين التعقل والإذعان لمبادئ وبديهيات وعمليات منطقية ومن هنا يأتي التعامل الضروري مع المنطق حسب المنظومات العقلية.

المشاكل المنطقية التي ستشغلنا هنا، إذاً، ستكون مشاكل الاستقراء، والاستنتاج والتناقض، مع إلحاح خاص ـ وسنرى لماذا - على الاستنتاج وعدم التناقض (الذي لا يمكن فصله عن مبدأ الهوية الأرسطي)، وكلاهما، كلٌ بطريقته، مرتبط جداً بفكرة اليقين العقلي.

لذا سنتكلم عن المنطق الاستنتاجي/ الهوياتي، وغالباً ما يتطابق هذا المصطلح مع ما يمكن أن نسميه المنطق التقليدي وإما مع ما سماه كاستورياديس (Castoriadis) المنطق الهوياتي/ المجموعاتي.

قبل التركيز على المنطق "الهوياتي ـ الاستنتاجي"، نحرص على وضع المنطق في طبيعته المزدوجة المحوسبة والعلمعقلية. إن ربط المنطق بالحوسبة هو ربطه بالمصدر العملياتي لكل معرفة حية وإنسانية واعتباره مشاركاً في هذا المصدر. وهكذا كما قلنا (*La méthode* 3, 1, p. 37) كان فريجه وراسل ووايتهد قد عرّفوا المنطق على أنه منظومة رمزية تخضع لقواعد "حسابية"، وأن مصطلح "حساب القضايا" يدل بوضوح على الطبيعة الحوسبية للعمليات المنطقية. وفعلاً، فإن الفصل والوصل والتضمن والنفي... إلخ، هي عمليات حوسبية. وترتبط العمليات المنطقية بالحوسبات التي تعود بدورها إلى العمليات المنطقية. إن بروير (Brouwer, 1881-1966) من جهته قد أخضع المنطق للنشاط الرياضي، وتالياً للوعي (الفاعل المحوسب)، وجرده من كل طابع أنطولوجي. في ما يخصنا لا تستبعد إجرائية المنطق بتاتاً معرفة واقعه الموضوعي الذي هو علمعقلي: أي أن المنطق يأخذ متانة علمعقلية في مبادئه وقواعده الحوسبية.

إن ربط المنطق بعلم العقل يمكّننا من النظر إليه في واقعه الموضوعي كآلة معرفية صورية مرتبطة باللغة (دون اختزالها فيها)، ومن اعتباره هيكلاً صورياً للمنظومات الفكرية.

المنطق يؤسس النظام والقاعدة الحوسبية لكل فكر، ولكل منظومة فكرية. وتشكل مجموعة القواعد المنطقية معياراً فكرياً: ذلك أن الأفراد الخاضعين لها يحوسبون/ ويفكرون طبقاً لهذه القواعد. وتخضع المذاهب والنظريات والأيديولوجيات لقواعد الحوسبة ذاتها.

هل هناك أشكال شتى من المنطق بحسب الثقافات، أو هل النماذج الاستبدالية هي التي تحدد استخدام منطق معين، منطق كوني بطبيعته، وتختلف بحسب الثقافات؟ سنعود إلى هذه المشكلة.

أ) المنطق السيادي

نواة المنطق التقليدي

نشأ منطقنا الكلاسيكي "في اليونان قبل الميلاد بأربعة قرون"؛ وكان يتعلق بالمفاهيم والقضايا والاستنباطات والأحكام وأشكال التفكير؛ وأرسيت قواعده في كتاب **الأورغانون** لأرسطو. وتتعلق نواة المنطق الكلاسيكي بالهوية والاستنتاج والاستقراء التي تضمن البداهة والاتساق والصحة الصورية لنظريات الخطاب. كما نوّهنا سنقتصر هنا على هذه النواة.

هناك ثلاثة مبادئ متلازمة تشكل صميم المنطق الهوياتي:

ـ الأول بينها، أو مبدأ الهوية، يصاغ على أن أ هي أ، ويؤكد على أن الشيء نفسه مستحيل أن يوجد ولا يوجد في الوقت عينه وفي العلاقة عينها.

ـ مبدأ التناقض (أي مبدأ عدم التناقض) يؤكد على أن الصفة نفسها يستحيل أن تخص ولا تخص الفاعل نفسه، وفي الوقت نفسه وفي العلاقة نفسها:
أ لا يمكن أن تكون ب وغير ب.

ـ يؤكد المبدأ الثالث المستبعد على أن كل عبارة ذات معنى هي صحيحة أو خاطئة، وعلى أن واحدة من عبارتين متناقضتين هي فقط صحيحة: أ تكون إما ب وإما غير ب.

المبادئ الثلاثة متلازمة. واللافت أن أرسطو قد حصر صحتها في الوقت نفسه وفي العلاقة نفسها مشيراً ضمنياً إلى أن وجاهة هذه البديهيات قد تتوقف ما أن يتغير الزمان والعلاقة ولكن العقل والعلم التقليديين جعلا هذه المبادئ مطلقة.

ومع أن هذه المبادئ استخلصت أثناء تاريخ معين وهو تاريخ أثينا خلال القرن الرابع قبل الميلاد، فإنها أخذت قيمة كونية ولا يمكن تجاوزها في المنظومات العقلية/ التجريبية التقليدية مع العلم أنها اخترقت في المنظومات الأسطورية الصرفة (يستطيع المرء مثلاً أن يكون واحداً ومثنى ومثلثاً ويستطيع الواحد أن يكون الذات وغير الذات وأن يكون هنا وهناك في آن).

عندما صار مبدأ الهوية مطلقاً شكّل قاعدة أنطولوجية/ ميتافيزيقية للعقل والعلم الغربيين فكوّنت هوية الأشياء الكنه الخاص لهذه الأشياء. لقد متّنت هذه البديهيات الثلاث رؤية عالم متسق ممكن أن يدركه العقل بكامله، وأصبح كل ما يتجاوز هذا الاتساق خارج المنطق والعالم والواقع.

منطقياً يتم التفكير والبناء النظري بواسطة الاستنتاج والاستقراء. الاستنتاج هو الإجراء الذي يستمد النتائج والخواتيم الضرورية من المقدمات والقضايا المطروحة سابقاً. ربط أرسطو الاستنتاج بالقياس الذي ينطلق من العام ويصل إلى الخاص. وحتى بروز لوك (Locke) كان الاستنتاج مبنياً على تحديدات الواقع الجوهرية التي تنعكس في عمومية المقدمات (وهذا يعزز الطابع الأنطولوجي للمنطق التقليدي). وبعد أن اعتبرها ستيوارت مل (Stuart Mill) تطبيقاً لقواعد عامة على حالات خاصة، صارت عند بيرس (Peirce) قاعدة حساب تنطلق من المقدمات وتفضي إلى نتيجة ضرورية. فبعد أن كان الاستنتاج أنطولوجياً أصبح حوسبياً (قاعدة حساب) عند المناطقة الحديثين.

ولأنه ينظم مجمل المعادلات التي تبني الصرامة والاتساق الشكليين في منظومة من المنظومات، فإنها لم تفقد شيئاً من طابعها الضروري.

ينطلق الاستقراء - عكس الاستنتاج - من أحداث خاصة للوصول إلى مبادئ عامة وهو في الأساس العملية الحيوانية والبشرية الأكثر شيوعاً للحصول على معرفة عامة. وكل تسجيل لترابط متكرر يؤدي إل الاستقراء: الكلب الذي يرى صاحبه يأخذ الرسن يستقرئ النزهة. قال راسل (1969, p.275): "لا أستطيع أن أمتنع عن التفكير في أن إيماننا المتصلب بالاستقراء له بعض العلاقات مع الانتظار الحيواني". يبدأ العقل البشري طبيعياً باستقراء نقاط الانتظام انطلاقاً من فرص ضعيفة جداً (ثلاث أو أربع في العلاقة بين B ← A). الاستقراء يمكن أن يتعرض للخطأ[1]. لكن فرانسيس بيكون (Francis Bacon) في كتابه **الأورغانون الجديد** قد أورد مجموعة من القواعد التي بانطلاقها من فحص الحالات الخاصة تمكّن من الارتقاء إلى قواعد عامة بيقين. ومع أنه تم الاعتراف لاحقاً بأن الاستقراء لا يستطيع الإفضاء إلى أي يقين مطلق (خلافاً للاستنتاج ذي الطابع الضروري منطقياً) عزّز العقل العلمي الاستقراء رابطاً إياه بالاحتمال الذي منذ بداية القرن العشرين أنقذ الحتمية فاستبدل طابعها الآلي القديم بطابع إحصائي جديد. وظنت المدرسة الوضعية في المنطق أنها تمكنت من تأسيس نفسها على الاستقراء بكل اطمئنان ثم استطاع هينتيكا (Hintikka) من رد بعض الانتقادات الجذرية التي وجهّها بوبر إلى وثوقية الاستقراء. واعتمد هـ. أ. سيمون (H. A. Simon, 1973) على السمة الحوسبية للاستنباط الاستقرائي للمصادقة عليه.

يُبرز الاستقراء الاستقامات والثوابت والتكرارات ويصوغ الآليات

(1) لاسيما في الأمور البشرية (مثلاً: لا يستطيع شخص غير إيطالي أن يصبح بابا).

والقوانين التي تترجمها هذه الاستقامات والتكرارات. ويُشكل الاستقراء أيضاً السند الأضمن لترجمة التناسب العلمي بين العقلي والواقعي.

الفكر العقلي يربط بين الاستقراء والاستنتاج. إن مقولة "كل إنسان فانٍ" هي نتاج الاستقراء الذي، ينطلق من تبيين الفناء لدى جميع البشر ليصل إلى قانون شامل، يصلح لجميع البشر، الذين لم نعرفهم والذين عاشوا في الماضي وسيعيشون في المستقبل، ومن هذا القانون يمكننا أن نستنتج الفناء لكل كائن بشري وهكذا تكون نقطة الوصول للاستقراء نقطة الانطلاق للاستنتاج.

وعلى كل حال، فإن التحاور الاستقرائي/ الاستنتاجي هو الذي يمكّن الفكر العلمي من الوصول إلى نتائج مؤسسة تجريبياً ومنطقياً في آن. وهكذا لجأ منديلييف[*] (Mendeléïev) إلى الاستقراء عندما ظن أن ثقوب لوحته يجب أن تشغلها أجسام مجهولة ولكن عندما بنى لوحته لجأ إلى الاستنتاج. في المجال الاستقرائي/ الاستنتاجي تحرّك العملية الاستقرائية الملاحظة والبحث عن ترابطات وإقامة علاقات، أما العملية الاستنتاجية فتؤمّن الاتساق النظري. عندما استند العلم التقليدي على الأساس التجريبي الطبيعي الذي يقدمه الاستقراء وعلى الصرامة المنطقية التي يوفرها الاستنتاج تيقن العلم الكلاسيكي من حصوله على اليقين.

الأنطولوجي - المنطقي

من الناحية الحوسبية ينغلق المنطق التقليدي في الحوسبة الرقمية أو المزدوجة التي تعمل على قيمتين متناوبتين وتتضمن بذاتها استبعاد

(*) ديميتري منديليف (1834-1907) كيميائي روسي عُرف بتصنيفه المرحلي للعناصر الكيميائية، وقال إنها في تفاعلها تمكّن من اكتشاف عناصر جديدة غير معروفة سابقاً. وأطلق على العنصر رقم / 101/ اسم Mendelevium.

الطرف الثالث وإقصاء التناقض؛ في هذا الإطار يستحيل التفكير في حوسبة تتمكن من معالجة التناقضات وحتى تجاوز البديل الممكن بين قضيتين متعارضتين. يضاف إلى ذلك أن المنطق التقليدي يسجن نفسه في مسألتي الاستنتاج والاستقراء وحدهما ويستبعد من المنطق ما يفعّل الابتكار والإبداع (انظر كلمة "ترجيح" abduction عند بيرس (Peirce) وهي تشكيل فرضيات شرحية وكلمة "إرجاع"(*) rétroduction عند هانسون (Hanson) أي تذويت ترسيمة معرفية جديدة يمكن بواسطتها تأطير مجموعة من الظواهر ذات الطبائع المختلفة). ويقول بوبر (Popper, 1959, p. 31) في هذا الشأن: "الفعل الذي يتم فيه تصور أو ابتكار نظرية لا يقتضي تحليلاً منطقياً".

من الناحية العلمعقلية يوجد تطابق تام بين المنطق التقليدي والعلم التقليدي. المبدأ الاختزالي للعلم التقليدي يعزل الوحدات الأولية (الجزئيات، الذرات... إلخ) وهي وحدات جوهرية لا تتغيّر ويقابله "نفس" مبدأ الهوية عند أرسطو. ويتأسس على مبدأ الحتمية الشامل الذي يتناسب مع الطابع الضروري للاستنتاج والطابع التعميمي للاستقراء. وهكذا نرى أن المنطق التقليدي قد عزز السمات التبسيطية أساساً للعلم التقليدي الذي بنجاحاته قد متّن فكرة الحقيقة الأنطولوجية في المنطق التقليدي. ويتمتع هذا المنطق بوضع الحقيقة الملازم للعلم وبالوضع الضروري الخاص بالمعيار الذي ـ بتحديده قواعد استقامة طرق التفكير والنظريات ـ يضمن بالتالي حقيقتها.

(*) الكلمة الفرنسية مأخوذة من retro اللاتينية (الرجوع إلى الخلف)، وducere (قاد). وهي طريقة يوسع العلم قدرته الشرحية بواسطتها، وتقيم تمييزاً بين الاستنتاج والاستقراء، لأن الشروح لا ترتكز على عملية آلية بل على عملية خلّاقة.

ولكن ما أن يتم التحقق من المضمون التجريبي لقضية من القضايا حتى يتحول المنطق إلى محكمة نقض معرفية ويعطيها معياره النهائي للحقيقة (في حين أن المنطق في نظر أرسطو كان **أورغانون** أي وسيلة معرفة وليس قاضي المعرفة).

وفعلاً ازداد الترابط بين العلم، والرياضيات، والمنطق بل اختلطت أسسها في بداية القرن العشرين.

ولم يكفّ العلم عن الاقتراب من الرياضيات أثناء تطوره. وكما قال بلانشيه (Blanché) فإن العلاقة الوظيفية بين المقادير حلت محل العلاقة السببية بين الظواهر[2]. وفي الآن نفسه، يزداد الشأن الرياضي والمنطقي تقارباً. كان لايبنتز يود إرجاع التفكير إلى الحساب الصارم. في القرن التاسع عشر قام ج. بول (G. Boole) بتحويل المنطق إلى جبر رياضي. وفي مستهل القرن العشرين، تم إضفاء روح المنطق على الرياضيات، وإضفاء روح الرياضيات على المنطق، مما أدى إلى الفكرة المزدوجة القائلة بأن أصل الرياضيات هو المنطق (راسل ووايتهد) وبأن التفكير المنطقي يجب أن يتماهى مع البرهان الرياضي. وهكذا تمكن فريجه (Frege) من تقعيد منطق الصيغ الخبرية الأولى. واستلم المنطق دفة قيادة الرياضيات مع هيلبرت (Hilbert) الذي ظن أنه يستطيع المصادقة على كل معرفة علمية تقع تحت مراقبة التقعيد .**وكان غاليليه قد أكد أن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة رياضية**. وأصبح من الواضح أن طبيعة اللغة الرياضية هي طبيعة منطقية، وأن طبيعة الطبيعة هي من جوهر منطقي. وتأكدت الفكرة القائلة بوجود تقابلية تامة بين اللغة المقعّدة

(2) هذا، بين قوسين، ما يمكّن من الاستغناء عن مبدأ السببية الأرسطي الذي لم يستسغه كل من هيوم وكنت، والذي ألغاه راسل.

والمنطقية والرياضية من جهة، وبين طبيعة الكون من جهة أخرى. ونحتْ أنطولوجيا قطعية إلى أن تحل محل الأنطولوجيا الجوهرية. وهكذا تأكد وجود إطلاقية أنطولوجية ـ منطقية: المنطق الاستنتاجي/ الهوياتي يتطابق مع الواقع الحقيقي ومع جوهر الواقع بالذات لأنه يعبر عنه ويكشفه.

بالطبع لا تستطيع الإطلاقية الأنطولوجية ـ المنطقية أن تتصور أنّ سيادة منطقها تعكس نظام باراديغم وليس نظام العالم.

التطهير المنطقي

كان المنطق قد اكتسب صرامة البرهان الرياضي، وكان البرهان الرياضي قد اكتسب صرامة الاستنتاج المنطقي. فمنطَقَ تارسكي (Tarski) علم الدلالة، وأضفى كارناب (Carnap) علم الدلالة على المنطق.

وبلغت عمليات تطهير اللغة والرياضيات والفكر ذروتها مع فيتغنشتاين، وكارناب، وحلقة فيينا في بحثهما وبحثها عن فلسفة خالية من الاعتباط والثرثرة والهذر الميتافيزيقي، وعن فلسفة تتمتع بصرامة العلم وصحته.

واعتقدت حلقة فيينا أن ما لا يبلغه المنطق والإدراك التجريبي تافه وغبي. وفي هذه الشروط شرع مذهب الوضعية المنطقية بإزالة أشكال الغموض والالتباس وعدم التناسب و"الملفوظات الخالية من المعنى" التي ترد في كل مناسبة وخلّص اللغة منها.

فالملفوظ الخالي من المعنى *sinnlos* لا يجانب الحقيقة، ولا الخطأ، لأن الملفوظ المزود بمعنى هو الذي يمكن أن يكون صحيحاً

أو خاطئاً[3]. على غرار كارناب وشليك (Schlick) استبعد فيتغنشتاين في كتابه الأول كل مفهوم لا يستطيع المرء تعريفه بوضوح في سياق دقيق وألغى كل عبارة لا يمكن التحقق منها بشكل منطقي.

بموازاة ذلك أسس هيلبرت (Hilbert) منهجه الرامي إلى جعل النظريات العلمية تحظى بالبداهة والتقعيد. وتوخى هذا المذهب ربط المنظومة النظرية ببناها الشكلية (الرياضية ـ المنطقية). فتصبح منظومة وموضوعاً من جهة، وموضوع معرفة وليس وسيلة معرفة من جهة أخرى، وأدرجها في منظومة عليا تحتوي على الوسائل الضرورية لوصف وتحليل المنظومة ومزاياها الشكلية[4].

مثل هذا التقعيد يقلّص (إذ يقصي عن النظرية العناصر غير القابلة للتقعيد) ويثري (إذ يُدخل في النظرية معايير تحقق داخلية) في آن. ويمكّن من الكشف إن كانت هذه النظرية تجميعاً انتقائياً لقواعد أو عبارات لا رابط بينها أو إن كان لها قوام وتنظيم منطقي، وتمكّن

---

(3) طبقاً لهذا التصور، يوجد نوعان من الملفوظات مزوّدان بمعنى: الملفوظات المتعلقة بوقائع وتلك التي لها طبيعة منطقية - رياضية، ويجب عليها كلها أن تخضع للتحقق (فالملفوظات غير القابلة للتحقق هي لغو). بل أكد شليك أن "دلالة الجملة تكمن في طريقة التحقق منها".

كل ملفوظ يتعلق بمركّبات يمكن تفكيكه إلى ملفوظات أولية مزودة بمعنى، ويمكن أن يجد تمامية المعنى انطلاقاً من هذه الطريقة في التحليل. وهكذا يمكن أن تنشأ ملفوظات صحيحة مؤسسة على "ذرات" من المعاني، وتتناسب مع وحدات قابلة للعزل داخل العالم التجريبي.

(4) تتألف هذه المنظومة العليا من:

- معجم أو أبجدية (رموز تهدف إلى وصف الملفوظات)؛
- كتاب نحو غير مبهم يحدد كيف يجب على القواعد أن نطرح تمكّن الملفوظ الفال من الشكل؛
- لائحة مقفلة تشمل البديهيات التي تبيّن وتحدد المبادئ التي قُبلت دون برهان؛
- لائحة مقفلة تشمل قواعد الاستنباط لاستخلاص نظرية البديهيات.

من النظر في متانتها الداخلية (دون تناقض).

نواجه هنا، إذاً، مراقبة منطقية بل أكثر من ذلك نواجه وعياً لابدّ منه قال هيلبرت: **التفكير ببداهة هو التفكير بوعي**.

راود هيلبرت الأمل بمنطق سيادي قد يبسط رقابته على العلم، في حين أن حلقة فيينا آمنت بأن العلم السيادي قد يبسط رقابته على كل فكر، ومن هذا المنظور يتجلى التعقل في السيادة المطلقة للمنطق الاستنتاجي/ الهوياتي.

ب) توهين المنطق

الهوة الفاغرة فمها: التناقض

تبلور برنامج هيلبرت وبرنامج حلقة فيينا المؤسَسان على المعصومية المنطقية واليقين العلمي عندما اجتاح عدم اليقين والتناقض صميم ملِكة العلوم: أي الفيزياء. فالجزيء الذي ظهر فيها ليس الوحدة البدائية البسيطة الصغرى وهي اللبنة الممتلئة والصلبة للكون بل واقع رجراج ومتقلّب. إن بزوغ اللامحدِد الكوانتي، ومبدأ هايزنبرغ (Hiesenberg) في اللايقين، والاعتراف بتناقض عنيد في مفهوم الجزيء كل هذا هدم فكرة الوحدة البدائية والواضحة وهدم أيضاً فكرة الحتمية الآلية وأصاب بشكل غير مباشر مبادئ الهوية والتناقض والآخر المستبعَد.

بروز التناقض في قلب الواقع الفيزيائي

قد يظهر التناقض كضربة للحس السليم (المفارقة) وكنزاع بين طرحين قابلين للبرهنة أيضاً (المناقضات) وكمجابهة بين حلّين متنافرين (المعضلات) وبشكل أوسع كمزاوجة بين طرفين يستبعدان بعضهما بعضاً.

من اللافت أن يكون هيراقليطيس، أول فيلسوف كبير لكلمة **لوغوس**، ـ وهي المفهوم الأصلي الذي انبثق من فكرة العقل ـ الفيلسوف الذي عبر عن فكره بكلمات متناقضة[5]. مع أرسطو استُبعد التناقضُ رسمياً من الفكر العقلاني الغربي. التناقض هو فعلاً عين الفضيحة بالنسبة إلى المنطق الهوياتي لأنه يُقحم اللاهوية في الهوية والانتماء بين الصفة والفاعل ولأنه يقيم علاقة يتزامن فيها الاستبعادُ والاحتواء بين طرفين مما يخرق المبدأ التناوبي للآخر المستبَعد. ومع ذلك وُجد ـ ليس فقط في الفكر الصوفي بل في الفكر العقلاني في الغرب ـ إما اعتراف باتفاق الأضداد وبوحدة المتعدد في مستقر الحقيقة بالذات أي في الله نيكولا دو كوزا (Nicolas de Cusa)، وإما وجود التناقض في قلب الواقع البشري (باسكال) وإما الكشف عن التناقض في آفاق كل فكر عقلاني (المعضلات الأربع التي وردت عند كَنْت) وإما إدخال التناقض في جميع المفاهيم بدءاً بمفهوم الوجود (هيغل). على بديهية أرسطو القائلة: **لا أحد يستطيع أن يفهم هوية الوجود وعدم الوجود الأمر الذي نادى به هيراقليطيس حسب بعضهم** (*Métaphysique*, 1005 b, 23) تَرُدّ بديهية هيغل القائل: **الوجود والعدم هما واحد** (*Encyclopédie*, § 81).

مع أنه حصل للفلسفة أن جابهت مشكلة التناقض، فإن العلم التقليدي قد رفضها على الدوام: لا يمكن أن يكون التناقض إلا مؤشراً على خطأ في التفكير، ووجب بالتالي ليس فقط استبعاده بل استبعاد التفكير الذي قاد إليه.

التناقض الذي يعنينا ليس بالطبع ذلك التناقض الذي يظهر في

(5) "اجمعوا بين المتآلف والناشز، بين المتناغم والمتنافر"، "الخير والشر هما واحد"، "الطريق الصاعد والطريق النازل واحد وهو هو".

التفكير غير المتسق أو الذي ينجم عن خطأ في التعقل. إنه التناقض الذي يبرزه التفكير العقلي - كما يقول فاتزلافيك (Watzlawick, 1979, p. 188) - "الذي يصل إلى نهاية استنتاج صحيح انطلاقاً من مقدّمات متينة".

من زاوية العقل التقليدي الدقيقة يتّهم التناقض الفكر الذي يظهر فيه بأنه فكر عبثي. والحال أن الفيزياء الصغرى في بداية هذا القرن وصلت بشكل عقلي إلى تناقض كبير مسّ أساس الواقع التجريبي بالذات وأساس الاتساق المنطقي عندما تبيّن أن الجزيء - حسب الشروط التجريبية (*two slit experiment*) شقّا التجربة - يتصرف كموجة تارة وكجسيم طوراً. الجانب المتموج للجزيء يتيح توقع عدد من الظواهر وشكله الجسيمي يُبرز تبادلات الطاقة بكميات قليلة. ليس للجزيء فقط نوعان من الخصائص التكاملية بل يتعلق بنوعين من الهويات المتنابذة. يوجد تناقض قوي في العلاقة بين الموجة والجسيم؛ وهذا لا يعني إطلاقاً أن هناك تعارضاً بين كيانين مجتمعين **الموجة والجسيم** بل يعني أن هناك تناقضاً داخل الواقع نفسه يتنابذ مظهراه منطقياً.

ظن بعض الاختصاصيين في الفيزياء الصغرى أنهم يفلتون من الوقوع في التناقض إما بتحويل مفهوم الجزيء إلى معادلات رياضية داخل النظرية[6]، وإما بتأكيدهم على أن الجزيء ليس موجة ولا جسيماً بل شيئاً آخر أطلق عليه بونج (Bunge) اسم **كوانتون** الكم. ولكن الانكفاء - في الحالة الأولى - على الخوارزمية ينقذنا بكل بساطة من المفاهيم والكلمات التي لها معنى، ويستمر الكيان الغامض للكوانتون - في الحالة الثانية - في تضمّن تناقض داخلي. في

(6) لقد تم إخفاء هذا التناقض فعلاً الذي التفّت عليه الأجيال التالية من علماء الفيزياء الصغرى، الذين نقلوا المشكلة المفهومية والمنطقية لصالح التحديدات الرياضية الفعّالة.

جميع الحالات يبدو أن بديهيات الهوية والتناقض والآخر المستبعَد هي بديهيات غير فعالة؛ وكما يقول هايزنبرغ(Heisenberg, 1961, p. 320): "في النظرية الكوانتية لا يتطلب البديل بالضرورة الإجابة بنعم أو لا، لأن هناك إجابات أخرى".

عندما قَبِلَ نيلز بوهر (Niels Bohr) بالمزاوجة بين مفهومي الموجة والجسيم المختلفين معلناً أنهما متكاملان، حقق الخطوة الأولى في ثورة معرفية هائلة: قبول العقلانية العلمية بالتناقض.

لنقل مرة أخرى: ظهر التناقض بين الموجة والجسيم في نهاية مسار عقلي/ تجريبي ذي طابع علمي. الاتساق في التفكير الذي ينطلق من نوعين من التجارب هو الذي بالذات أدى إلى ضرورة منطقية تربط بين قضيتين متناقضتين. التناقض ينشأ من هذا الربط الضروري عقلياً بين قضيتين مختلفتين ولا ينشأ من التقائهما العرضي. ما يفرض التناقض هو ضرورة عقلية أقوى من الضرورة التي تفرض إزالته. المعطيات التجريبية هي التي تقضي منطقياً باستحضار منطقين قائمين على المتصل والمنفصل يُقصي أحدهما الآخر في وصف الجزيء.

إن الجمع التكاملي بين الموجة والجسيم لم ينشأ عن تهافت الفكر بل نشأ عن تهافت الواقع، وهذا يدفع إلى الظن بأن بعض الجوانب الأساسية من الواقع الفيزيائي المصغّر لا تخضع للمنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي.

لقد فهم نيلز بوهر بعبقرية أن التناقض بين الجوانب المتكاملة من الموجة والجسيم ليست سوى واحد من التناقضات والتعارضات المتشابهة التي صودفت في تضاعيف مغامرة المعرفة، ولكن تم تجنّبها لصالح أحد الطرفين المتعارضين:

ـ متصل/ منفصل.

ـ نوع/ فرد.

ـ مجتمع/ فرد.

وطرأ تعارض آخر منذئذٍ داخل الفيزياء الكمية نفسها:

ـ أشياء منفصلة/ واقع ملازم.

يجب الوصول إلى الفكرة المركبة التالية: المتعارضات متكاملة *Contraria sunt complementa*: أي يمكن طرحين مختلفين أن يكونا متكاملين أيضاً.

وكما قلنا (*La méthode 2*, p. 383): "إن بروز التناقض يُحدث انفجار بركان مفاجئ في الخطاب بدفع من طبقات الواقع العميقة". إنه يخلق في آن كشف المجهول في المعلوم وبزوغ البعد الخفي وبروز واقع أغنى ويبيّن معاً حدود المنطق وتعقيد الواقع. عندئذ لا يكون التناقض المطروح عقلياً مؤشراً يحذر من الخطأ والزيف إذ يصبح مؤشراً عن الحق وإعلاناً له. لنستشهد مرة ثانية بغونتر (Gunther) الذي استشهدنا به في كتاب (*La méthode 2*): "إن ظهور تناقضات وتعارضات ومفارقات محتومة في المنطق والرياضيات ليس عارض فشل ذاتي بل مؤشراً إيجابياً على أن تفكيرنا المنطقي والرياضي قد دخل في بعد نظري جديد له قوانين جديدة". ويقول وايتهد (Whitehead, 1925): "في المنطق الصوري يعتبر التناقض دليل هزيمة ولكنه في تطور المعرفة يعتبر الخطوة الأولى في السير نحو النصر". وتتناغم هذه العبارات مع الحكمة التي أوردها شاعر قصيدة "زواج السماء والجحيم": "دون تناقض لا يوجد تقدم"(*).

وكان نيلز بوهر (Neils Bohr, 1972, p. 107) قد ميّز نوعين من

(*) القصيدة المذكورة تحمل عنوان الديوان نفسه الذي كتبه ويليام بليك (1757-1827) ما بين 1790 و1793 ,*The Mariage of Heaven and Hell* وهو قصائد من الشعر المنثور اشتهرت بكثرة الأمثال الشعبية والأقوال المأثورة الواردة فيها.

الحقيقة: الحقيقة المبتذلة ويكون عكسها بالطبع عبثاً والحقيقة العميقة وتُعرف بأن عكسها هو أيضاً حقيقة عميقة. المشكلة هي التمكن من التعرف على الحقيقتين العميقتين المتناقضتين في الوقت عينه. هذا ما أشار إليه باسكال: "مصدر جميع الهرطقات هو ألاّ نتصور اتفاقاً بين حقيقتين متعارضتين". وحذا يونغ (Jung) حذوه في كتاب **علم النفس والخيمياء** عندما قال: "إن ما لا يكون دون التباس وتناقضات لا يدرك إلا جانباً من الأشياء...". واقتفى أثره سكوت فيتزجيرالد (Scott Fitzgerald) قائلاً: "معيار الذكاء الرفيع هو تمكّن العقل من العمل آخذاً بعين الاعتبار وجود تزامن بين فكرتين متعارضتين". وقال أ. ف. شوماخر (E. F. Schumacher): "تكمن مشكلة الحياة الاقتصادية كلها ـ والحياة بعامة فعلاً ـ في أنها تفرض باستمرار توفيقاً حياً بين متعارضات تعتبر عصية على التوفيق في المنطق البحت". وأضيف قائلاً: لا يتعلق الأمر فقط بالربط بين فكرتين متعاكستين للوصول إلى حقيقة أعمق وأكمل. بل هذا يعني أيضاً أن الحقيقة يمكن أن توجد في قاع ثغرة منطقية عميقة تفتح تناقضاً "قوياً". طبعاً لا تستقيم وجهة النظر هذه ـ ويجب تكرار ذلك ـ إلا عندما يصل الفكر التجريبي/ العقلاني حتماً إلى تناقض؛ وإلا لقام كل تهافت مقام حقيقة عليا. وما يهمنا هو الخلل الحاصل بين الاتساق الداخلي لمنظومة فكرية تبدو عقلانية وبين الواقع الذي ينطبق هذا الاتساق عليه: الاتساق المنطقي يمنع المطابقة والمطابقة تمنع الاتساق المنطقي.

في المحصلة نقول: إن هيراقليطس ونيكولا دو كوزا وباسكال وهيغل وهارتمان عبّروا كل بطريقته عن أن الكائن موجود في حيّز الشك. لقد أظهر كَنْت أن الشك يطفو حتماً في أسس التعقل وآفاقه. ثم التقت الفيزياء الصغرى في القرن العشرين بالشك في أساس

وصميم الواقع الذي كانت تستهدفه. لا يصلنا التناقض، إذاً، عن طريق التفكير الفلسفي فحسب بل أيضاً عن طريق الملاحظة/ والتجريب العلمي.

زد على ذلك أنه صار ينبغي علينا أن ننظر بإمعان إلى تناقض آخر عمره ألفان وخمسمئة سنة وولد من محراب المنطق بالذات واعتُبر منذ بداية هذا القرن كمزحة فلسفية: ألا وهو مفارقة الكريتي.

أهو شطط أم ثغرة في المنطق؟

قبل أن يلتقي العلم الفيزيائي التناقض في تعامله مع العالم الموضوعي بمدة طويلة كانت هناك مفارقة منسوبة إلى إبيمينيذيس (Epiménide) خرقت مقر القياس المنطقي. وهي مفارقة الكريتي الذي أعلن أن أهل كريت هم كذابون. أجل إنْ قال الكريتي الحقيقة لكذب وإن كذب لقال الحقيقة. فأقصي هذا التناقض لمدة طويلة إذ اعتبر كتسلية لغوية أو كشطط في اللغة إلى أن صادف برتراند راسل عام 1903 تعارضاً منطقياً في نظرية الطبقات: فهل طبقة جميع الطبقات التي ليست أعضاء في طبقاتها، هي عضو في طبقتها هي أم لا؟ إذا كانت كذلك لما كانت طبقة، وإذا لم تكن كذلك كانتها. لقد ظن راسل أنه وجد الحل في نظرية الأنماط المنطقية التي يقول مبدأها إن ما يشمل جميع عناصر كتلة أو مجموعة لا يستطيع أن يكون عضواً في هذه الكتلة أو هذه المجموعة. وهكذا مكّن التصور الهرمي للمستويات المنطقية من تجاوز التناقض المصادَف.

لا يمكن أن تُحلّ مفارقة الكريتي على مستوى منطقي عالٍ. إنه يفضح قصور المنطق الصوري في حل المشكلة المنطقية للحقيقة. لا يمكننا أن نحاول بشكل عقلي تجاوز هذه المفارقة إلا إذا بحثنا عن وجهة نظر متفوقة تتيح إضفاء الموضوعية على قول الكريتي. إن

وجهة النظر المتطورة هذه تمكّن من التميز بين مستويين من التبيين تداخلا في القضية التي فيها مفارقة: المستوى الذي وُجد فيه الكريتي والمستوى الذي يوجد فيه المراقب (الفيلسوف، عالم الاجتماع، عالم النفس، المؤرخ). عندئذ يمكن إثراء وجهة النظر المتفوقة هذه بالمعلومات المتعلقة بالشروط التجريبية لملفوظها والمتعلقة بشخصية المتلفظ الملموسة. هل كان هذا الكريتي من المنشقين النبهاء أو كان شخصاً لا امتثالياً مولعاً بالحقيقة التي تكشف العيب العام لدى باقي الكريتيين؟ في هذه الحالة لقد نظر من فوق إلى مجمل الكريتيين عندما أعلن أن هؤلاء كذابون وأن ما قاله هو عين الحقيقة دون أن يشمله ذلك القول. هل كان نمّاماً؟ في هذه الحالة لقد نمّ بالأحرى على الكريتيين وما قاله هو حقيقة بالنسبة له ولكن ليس لجميع الكريتيين. بكل بساطة ربما كان مهرجاً مثّل دور الكذاب ("ما أقوله خطأ"). نستطيع أيضاً أن نحلل نفسياً هذا الكريتي أو أن نخدّره ونتحقق من سوابقه ووراثته وأن نسأل أقاربه وأصدقاءه، وأن نقوم بتحقيق نفسي اجتماعي حول أهل كريت... إلخ.

يوجد، إذاً، مخرج عقلي لمشكلة هذا الكريتي إذا أبدينا وجهة نظر متفوقة تدرس ملفوظ الكريتي كمنظومة أو كموضوع يعتبر فيه المستوى المنطقي للقياس الذي أطلقه هذا الكريتي من مستوى أوسع يوظّف لعبة متكاملة من الاستنتاجات والاستقراءات انطلاقاً من الملاحظات والمعطيات التي جُمعت. عندئذٍ، وانطلاقاً من وجهة النظر المتطورة، هذه سنلجأ إلى وسائل منطقية للوصول إلى استنتاج ليس مؤكداً بل شبه معقول يتيح بالأحرى الفصل بين الحق والباطل اللذين تجعلهما المفارقة متلازمين.

وهكذا يمكن أن يزول التناقض عندما نُدخل وجهة النظر - المتطورة المركّبة. غير أن اليقين المطلق الذي يفترض في القياس

المنطقي أنه يقدمه يُستبدل عندئذ بشبه معقولية أو باحتمال. على كل حال عندما يكشف لنا القياس عن وجود خلل أو تعثر على مستوى العملية المنطقية الأكثر يقيناً وجوهرية فإن مفارقة الكريتي كشفت لنا وجود تقصير في المنطق الذي يستسلم لذاته والذي وحده يسيطر على أحكامه.

مشكلة التناقض

إن انداياح التناقضات في العلوم الفيزيائية، وعجز المنطق التقليدي بذاته عن إزالة التناقضات، التي تطرأ على مستوى القياس الأساسي (مفارقة الكريتي) يُظهران لنا بطريقة حتمية أن شبح التناقض لا يمكن أن يُطرد.

هناك تناقضات تنشأ عن علّة عقلية في الخطاب. وتظهر في التناقض الغبي والعبثي...

لقد أثبت غريز (Grize) وبييرو لوبونييك (Pieraut Le Bonniec) (1938) أن هناك تناقضاً يَفْتح (أي يخلق مشكلة ويشكك في بناء مسبق الصنع ويدعو إلى التخلي عن فكرة خاطئة) وتناقضاً يغلق (أي أنه يغلق النقاش ويقوّض البرهان).

وهناك التناقض السلبي الذي يشير إلى خطأ في التفكير؛ وهناك تناقض استكشافي يُظهر طبقة عميقة من طبقات الواقع، ويُظهر البعد الخفي ويستدعي وجهة النظر المتفوقة.

وهناك التناقض "الضعيف" الذي يمكّننا من الوصول إلى معرفة مركّبة عن طريق الجمع بين الكلمات المتناقضة وهناك التناقض الجذري الذي يشير إلى بلوغ حدود الإدراك وإلى بروز هول الواقع حيث لا يوجد فقط حيز للعصي على التقرير بل حيز اللامعقول والمستهجن...

هناك تناقضات تنشأ في صميم المنظومات المغلقة، ويمكن تجاوزها في إطار المنطق التقليدي بالذات وفي منظومة متفوقة مفتوحة. ولكن هناك تناقضات لا يمكن تجاوزها مهما كان مستوى الفكر.

هناك تناقضات تنشأ في العلاقة القائمة بين المنطق والواقع وتكمن حتى في ممارسة التفكير التجريبي ـ العقلي (الموجة/الجسيم) وأخرى تلازم التعقل نفسه (التعارضات الكنتية).

الشعور بنقص في المنطق

من أطراف حلقة فيينا بالذات جاءت الضربات القاتلة وانهالت على يقينيات المدرسة الوضعية في المنطق. أحدث كارل بوبر انقلاباً معرفياً حاسماً: فبإصراره على قصور الاستقراء والتحقق قوّض الطابع الكوني لليقين الذي يمكنهما تقديمه. عندما لا يكون الاستقراء مبتذلاً فإنه دائماً مشوب بالخطر. لقد قال رادنيتزكي (Radnitzky) (1981) إن تطبيق الاستقراء على مجال منتهٍ ليس إشكالياً ولكنه غير مهم. أما تطبيقه على مجال مفتوح عددياً فهو مهم ولكنه غير يقيني. وكتاب فيتغنشتاين الأخير **حول اليقين** قد لاحظ من جهته أن الاستقراء مؤسس على فكرة قوانين الطبيعة التي تتأسس بدورها على الاستقراء. إن الاستقراء وقوانين الطبيعة عندما يؤسسان بعضهما بعضاً هذا يعني أنه لا يوجد أساس لكل منهما وحده...

في ما يتعلق بالاستنتاج كشفت مفارقة الفيلسوف الكريتي كما قال تارسكي (Tarski) تعثراً وشططاً غير عَرَضي ولكنه مرتبط داخلياً بطريقة التشغيل المنطقية. ولكن عصمة الاستنتاج بدت مضمونة مطلقاً في مجال التعقيد الرياضي. والحال إن هذا الاستنتاج قد تعرّض للوهن. عندما فتح الفييناوي غودل (Godel) ثغرة لا تُسدّ في المنطق

الرياضي حدد بذلك انهيار الأسطورة القائلة بوجود منطق سيادي ويكفي نفسه بنفسه.

الثغرة/ الفتحة الغودلية

في المجال المغلق لما فوق الرياضيات منذ أن تخاصمت حدسية بروير (Brouwer) انظر الصفحة 203 من هذا الكتاب مع شكلانية هيلبيرت (Hilbert) لوحظ كثيراً أنه يستحيل إيصال المبادهة إلى حدها النهائي أي تقليص الحدسي والقضاء عليه نهائياً؛ إذ هناك دائماً "شيء سابق وحدسي موجود من قبل" ر. بلانشيه (R. Blanché, 1968, p. 65). كان أريند هيتنغ (Arend Heyting) وهو عالم رياضيات "مناصر للحدس" ـ قد أكد عام 1930 أن التقعيد الكامل مستحيل والسبب العميق والأساسي أن "إمكانية التفكير لا يمكن اختزالها إلى عدد محدد من القواعد الموضوعة مسبقاً".

ولكن بعضهم كان يعتقد، ومنهم لا يزال يعتقد، أن المبادهة أو على الأقل مملكة التقعيد تتضمن خلاصة نهائية غير محددة من ناحية المنطق ـ ومع ذلك تخضع بكاملها لإشرافه ـ يمكن أن تكون دائمة النضارة. والحال أن قضية البت المتعذّر لدى غويل أتت عام 1931 لتفتح ثغرة وتصيب التقعيد في صميمه والنتيجة ـ المنطقية ـ لقضية غودل هي أن المثال "العقلي" كما يقولون لنظرية قابلة للبرهنة بشكل مطلق هي ـ في جانبها المنطقي بالذات ـ مستحيلة.

القضية التي عبّر عنها كورت غودل عام 1931 في كتابه **حول القضايا التي لا يمكن البت فيها تقعيداً والمتعلقة بمبادئ الرياضيات والمنظومات القريبة منها** تثبت أن كل منظومة مقعّدة تحتوي على حسابات رياضية (قوي إلى حد ما ـ قوة ثراء في وسائل البرهنة ـ من أجل التقعيد الرياضي) تتضمن بالضرورة عبارات لا يمكن البت فيها

(أي أنها لا تقبل البرهنة ولا التفنيد) وتثبت أنّ عدم وجود تناقضٍ في المنظومة يشكّل قضية لا يمكن إثباتها في المنظومة. إنها تصيب كل منظومة شكلية غير مكتملة وعاجزة عن إثبات عدم تناقضها معتمدةً على إمكانياتها وحدها.

لقد أشار جان لادريير (Jean Ladrière 1957, pp. 398-399) في كتابه الرئيسي المتعلق بالحدود الداخلية للشكلانية، وخلُص إلى أن المنظومة الشكلية لا تستطيع أن تنعكس تماماً على ذاتها لاسيما في ما يتعلق بمفهوم العنصر القابل للتعريف في هذه المنظومة، ومفهوم الحقيقة المتعلقة بهذه المنظومة. لقد اعترف غودل حقاً بالمدى العام لقضيته المطروحة: "إن الوصف المعرفي الكامل للّغة (أ) لا يمكن التعبير عنه في اللغة (أ) نفسها لأن مفهوم حقيقة القضايا لـ (أ) لا يمكن أن يحدّد في (أ)" (Gödel, *in von Neumann*, 1966, p. 55).

يبدو أن الثغرة الغودلية قد كبرت منذئذ بتكاثر القضايا التي تكشف لنا أن أبسط المسائل تفضي إلى تعذّر البتّ كما ورد في القضية التي طرحها كوهين (Cohen) (1962) والمتعلقة ببديهية الخيار وفرضية الاستمرار. وأثبتت القضية التي طرحها آرو (Arrow) والمتعلقة باستحالة الجمع بين الخيارات الفردية أثبتت أننا لا نستطيع أن نحسب الخيار الجماعي انطلاقاً من خيارات الأفراد. وأخيراً أثبت شايتين (Chaitin) (1975) أنه يستحيل على المرء أن يقرر إذا كانت الظاهرة وليدة الصدفة أم لا حتى وإن تمكّن من تحديد الصدفة بدقة (عدم الانضغاط الخوارزمي).

وللمفارقة يكون ازدهار ما فوق الرياضيات وهو الذي "أنتج مركباً من المفاهيم والمناهج الهادفة إلى تحديد الوسائل النظرية وتهذيبها، التي من شأنها استخلاص البنى الفاعلة في النصوص الإثباتية والتحكم بها" وهذا "هو الذي أنتج قضايا الحدود الداخلية

وقلّص المجال الذي يستطيع فيه المرء أن يطرح مشاكل الأساس بشكل مشروع (Desanti, 1975, p. 261). إذا كان التقعيد ـ وهو المرحلة القصوى في المنطق التقليدي ـ لا يستطيع أن يجد في ذاته أساساً يقينياً بشكل مطلق لا يقوى المنطق عندئذ أن يجد في ذاته أساساً يقينياً بشكل مطلق.

الدروس الأولى: محدودية المعرفة

ثغرات المنطق المفتوحة، في القياس بواسطة المفارقة التي طرحها الفيلسوف الكريتي، وفي الأنطولوجيا من طريق الفلسفات الجدلية، وفي التقعيد من طريق قضية غودل، وفي الفيزياء المعاصرة من خلال المعرفة العلمية تدفعنا إلى مبدأ اللايقين في المنطق. لا يوجد يقين إلا في المستويات الدنيا للبرهنة بل يمكن أن تشوب هذه المستويات الدنيا بعض الأشراك كما بيّنت ذلك مفارقة إيبيمينيذيس.

نقول أيضاً:

- لا تستطيع منظومة توضيحية أن تشرح ذاتها بذاتها.
- مبدأ التبيين لا يبصر ذاته.
- ما يعرِّف لا يمكن أن يعرَّف بذاته.

الدروس الثانية: الانفتاح الماوراء

كل اكتشاف يتعلق بالمحدودية يفتح بشكل مفارق طريقاً جديداً يؤدي إلى المعرفة. وأعرب عن هذا الطريق الجديد كل من غودل وتارسكي.

قضية غودل تؤدي إلى الفكرة القائلة بأن إثبات متانة المنظومة قد يتم باللجوء إلى منظومة عليا تتضمن وسائل إثبات خارج المنظومة. وهكذا طُرحت براهين تتعلق باللاتناقض وأصابت

المنظومات الخاضعة لقضية غودل كإثبات اللاتناقض في الحساب الرياضي. ولكن هناك منظومة متطورة تتضمن طروحات لا يمكن البت فيها وهناك حاجة ماسة لمنظومة متطورة جداً تُطرح فيها المشاكل نفسها من جديد على مستوى رفيع. وهذا يعني أن الثغرة الغودلية هي أيضاً انفتاح...

توصل تارسكي من جهته إلى نتيجة مماثلة عندما درس مشكلة الحقيقة في اللغات التقعيدية تارسكي (Tarski, 1972, t. 1, pp. 157-269). فأثبت وهن اللغات المنغلقة دلالياً (أي التي تستطيع فيها جميع القضايا التي تحدد الاستعمال المناسب للمفرادات أن تؤكّد في هذه اللغة) ورأى أن مفهوم الصدقية النسبي الخاص بلغة ما لا يمكن تصوره في هذه اللغة؛ ولكنه أثبت أيضاً أننا نستطيع البت في جميع أقوال اللغة بشرط وضعها داخل لغة واصفة أكثر ثراء. وبالطبع، فإن هذه اللغة الواصفة تتضمن بدورها أقوالاً لا يمكن البت بها فتتطلب لغة واصفة بامتياز. وهكذا دواليك.

وهكذا أظهر لنا غودل وتارسكي معاً أن كل منظومة مفهومية تتضمن بالضرورة أسئلة لا يمكن الإجابة عنها إلا خارج هذه المنظومة. فينجم عن ذلك الرجوع إلى منظومة تقعيدية للنظر في هذه المنظومة.

ويبيّن تارسكي (Tarski, 1972, t. 1, p. 265) أن جميع القضايا المبنية على طريقة غودل تجعل من الممكن - في حقل العلم التقعيدي لنظام عالٍ وبشرط أن تتحدد الحقيقة بشكل صحيح - أن يتأكد المرء من صحة أو خطأ هذه القضايا وأن يتخذ قراراً حول هذه القضايا. هذا يعني أنه يستطيع تجاوز "اللايقين أو التناقض فيشكّل منظومة تقعيدية: ويجب عليها أن تتضمن المنظومة (أو النظرية)، وأن تكون في الوقت عينه أكثر ثراء (أي "بمتغيرات من درجة

عالية") وأن تحتوي على مفردات وعلى إشكالية منطقية تعرّف بالحقيقة داخل المنظومة (أو النظرية) المستهدفة.

لا يمكن تأويل هذا القول لتارسكي بطريقة تكون فيها المنظومة التقعيدية محكمة عليا عندها صلاحية البت والإثبات، وتستطيع أن تنغلق على ذاتها. وفعلاً قد يوجد قصور في اعتبار الذات على مستوى المنظومة التقعيدية، وعلى كل منظومة تقعيدية وهلمّ جراً. تبقى المعرفة ناقصة **ولكن ذلك يعني في ذات الوقت أنها تستطيع الاستمرار**. وهذا يعني أخيراً وخصوصاً أنّ تقدّم التوضيح وتقدم الطرح مترابطان جدلياً، وأنه لا يوجد أي إجراء بوسعه أن يسدّ الثغرة المفتوحة على المجهول. وهكذا نصل إلى الفكرة المركّبة المتعلقة بتقدم المعرفة ولا يتم ذلك من طريق الإقصاء أو الإلغاء وإنما بالاعتراف باللغز وباستحالة البت.

إن فقدان اليقين هو أيضاً دعوة إلى وجهة نظر تقعيدية. ولا يعني الحصول على النسبية سقوطاً في النسبوية. فكلما اكتشفنا أن المعرفة قاصرة كلما تقدمنا في المعرفة. وكلما أدخلنا التناقض واللايقين كلما تحوّلا إلى مكسب في التركيب؛ وبهذا المعنى تتحول الحدود التي طرحتها الفيزياء الكوانتية في مجال المعرفة الحتمية/ الآلية إلى توسع في المعرفة المركبة وتتخذ معنى معرفياً تاماً.

ج) حدود المنطق الاستنتاجي - الهوياتي

لن يستطيع المنطق أن يكفي ذاته بذاته، ولأنه منظومة صورية لا يمكن اعتباره إلا ضمن سياق غير صوري. وكما قال هوسرل (Husserl) تفلت المفاهيم القصوى والأولية للمنطق (وللرياضيات) من كل تعريف منطقي ـ صوري. "إن الكلمات المنطقية، والصحيحة، والخاطئة، وإن اللا، والنعم، والبعض، والكل، يجب

أن تحدد في المنطق العادي للغات الطبيعية" غريز (Grize). لا يمكن النظر في المنظومة المنطقية إلا داخل سياق ولا يمكن معالجة مشاكلها الأساسية إلا في منظومة تقعيدية هي أيضاً صورية ـ تقعيدية. عندما يصفّي التقعيدُ منظومات ما ليس منطقياً فإنه يكشف فراغ المنطق في حالته الأولى. إنه يدمر الكلام الذي انصاغ فيه: "في اللغة المشيّأة التي تشكّل المنظومة الصورية... انسحبت حركة الكلام تاركة عناصر الخطاب لحالها مما يمكّن بالضبط من اعتبار كل عنصر يعمل لصالحها" (Ladrière, 1959, p. 435). ولأن المنطق صارم ومُغْفَل فإنه يخفي وجود الفاعل مع أنه يعتبر هذا الفاعل عليماً بشكل مجرد ما أن يعرف كيف يستخدم المنطق.

في الماضي كان تريض (mathématisation) العلم يُفرغ هذا العلم من جوهريته وظواهريته ووجوده وسببيته. واستكمل التقعيد هذا التنظيف من طريق الفراغ؛ لقد أدرك جان لادريير وشجب "الفكرة القائلة بوجود منظومة مغلقة تماماً لا تحيل إلا إلى ذاتها ومقطوعة من كل أصل ومن كل أفق منظومة تعيش من تعقّلها الخاص وتوحّد بشكل مفارق سمات الشيء وسمات الوعي. وبروز مثل هذه المنظومة قد يحقق تفجّر التجربة، ونهاية هذا الحوار المستمر مع العالم الذي يشكّل حياة العلم، ويقيم كلية مغلقة ومليئة وصامتة يختفي عنها العالم والعلم ويبقى فيها فقط العَوْد الأبدي للمتجانس والتبادل المستدام للمتطابق مع ذاته (المصدر نفسه، ص 410).

والحال أن نظرية غودل تُظهر "أن ثنائية الفكر لا يمكن أن تحذَف وأن منظومة المعقول لا يمكن أن تفصل عن مرجعيتها وتختزل إلى تجربة ولا يمكنها أن تنهمك في موضوعيتها المغلقة" (المصدر نفسه، ص 413).

المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي يعادل المنطق الآلي والذري

تطور الفكر التبسيطي في الإطار السيادي لثلاث بديهيات في المنطق الهوياتي التقليدي. وهذا بالضبط أنتج فكراً اختزالياً يخفي التضامنات، والتأثيرات الرجعية البينية، والمنظومات، والتنظيمات، والبروزات والكليات، ودفعَ إلى تصورات أحادية البعد ومجزّأة ومنفصلة عن الواقع. وهذا فعلاً هو الذي دفع العلم التقليدي إلى رؤية حتمية/ذرية لعالم آلي تشكله وحدات أساسية قابلة للعزل. وهذا هو الذي يجعل التعقل التقليدي خائر القوى أمام الوجوه المركّبة للعالم الفيزيائي وأمام التقعيد الخاص بالعالم الحي.

كما بينتُ ذلك في كتاب (*La méthode* 3, 1, p. 37) أظهرت أعمال فريج وراسل ووايتهد أن المنطق منظومة رمزية تخضع لقواعد "حساب" ("حساب القضايا" = حوسبة). استطاعت الحواسيب، إذاً، أن تحقق العمليات المنطقية للتفكير، وكشفت الطابع المستقل والآلي والمُغْفَل للعمليات المنطقية في آن.

إن المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي والتصور الآلي/ الذري للواقع يثبتان بعضهما بعضاً. وهذا المنطق يعادل المكون الآلي لجميع المنظومات بما فيها المنظومات الحية ولكنه لا يستطيع أن يبيّن تركيبها التنظيمي. وهكذا كما رأينا (*La méthode* 1, pp. 106-123) يتعذر استنتاج الطفرات (وهي سمات تنشأ من التنظيم الشامل) انطلاقاً من اعتبار العناصر التي تؤلف منظومة ما. ونستطيع فقط أن نستقرئ هذه الطفرات انطلاقاً من الملاحظة العالية التي ترى أن نوع المنظومة يُنتِج بانتظام أنواع الطفرة نفسها.

يدور المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي تماماً حول ما هو قابل للعزل والتقطيع والتجزيء، وما هو حتمي وآلي؛ وينطبق تماماً على

الآلات الاصطناعية، وعلى الطبائع الآلية والحتمية للعالم، والواقع والحياة والمجتمع والإنسان وعلى الهويات الثابتة والمبلورة والمزودة بهوية بسيطة وعلى كل ما هو مقطّع ومشظّى في الخطاب والفكر (فكما أن الجزيئات هي العناصر غير الحية التي تشكّل الحياة، والصواتم، والحروف المعزولة، كذلك العناصر "غير الحية" في حياة الخطاب، والمقاطع الاستنتاجية ـ الهوياتية تكون العناصر غير الحية لحياة الفكر).

لا ينفتح المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي على فهم المركب والوجود وإنما على المعقولية النفعية. ويتناسب مع احتياجاتنا العملية لتجاوز اللايقين والغموض ليقدّم تشخيصاً واضحاً وخالياً من الالتباس. إلاّ إذا شوّهنا المشاكل يتناسب هذا المنطق مع احتياجاتنا الأساسية إلى فصل الصحيح من الخاطئ وإلى التعارض بين الإثبات والنفي. ومعقوليته تقصي الغموض والفوضى. وهذا المنطق هو ضروري عملياً وفكرياً. ولكنه يَضعُف عندما الوضوح يخدع، وعندما ترتبط حقيقتان متعارضتان، وعندما لا يمكن إزالة التعقيد إلاّ إذا أجريت عملية بتر للمعرفة أو للفكر. وفعلاً، لا يتناسب المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي مع احتياجاتنا إلى الفهم، وإنما مع احتياجاتنا الأداتية والتشغيلية أتعلق الأمر بتشغيل المفاهيم أو بتشغيل الأشياء. وكما يقول سوزوكي (Suzuki, 1977): "**إن المنطق هو الأداة الأكثر إفادة في الحياة العملية... الأداة النفعية المتميزة التي بواسطتها نسوس الأشياء الخاصة بسطحية الحياة**". وأيضاً تلاحمه مع العلم التقليدي قد مكّن من تطوير طاقات التشغيل العديدة والرائعة.

وظهرت حدود هذا المنطق بالضرورة في أزمة التيارين الآلي والذري وبشكل أوسع في أزمة التصور التقليدي للعلم عندما تعارضت الميكانيكا الكوانتية أولاً ثم التركيب الفيزيائي للفوضى

المنظمة انظر (La méthode 1, pp. 45-83) مع حلم أينشتاين بكون يخضع لقانون حتمي مطلق؛ وعندما تعارَضَ يقين المدرسة الوضعية المنطقية مع جميع اليقينيات الإيجابية وجميع اليقينيات المنطقية؛ وعندما تعارض ما لا يُبَتّ فيه حسب غودل مع الحلم الهيلبرتي باكتمال النظرية المنطقي؛ وعندما تعارض فيتغنشتاين رقم 2 القائل بألاعيب اللغة مع فيتغشتاين رقم واحد القائل بوجود لغة ذات تقعيد منطقي.

المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي هو خارج الزمان

يفترض المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي وجود موضوع ومراقِب يكون كلاهما ثابتين وصامدين، ولا يتحركان بين التكوينات والتحولات والانشطارات. وما يشكّل منفعته المقطعية يشكّل أيضاً محدوديته.

تقع المبادئ الأرسطية في "زمن بذاته". وبناءً على ذلك، فإن "المنطق أعمل التفكير في المواضيع الجامدة وهذا شرط ضروري لإقامة حجّة من الحجج" غريز وبييرو لو بونييك (Grize et Pieraut Le Bonniec, 1983). ولأن الفكر التبسيطي قد أضفى طابع الإطلاقية على هذا المنطق فإنه قد شيّأ جميع مواضيعه. وطبعاً هذا التشيوء يتناقض مع الحياة ومع التحول، وفي هذا الصدد استطاع هيغل أن يقول بأسلوب حازم: "الهوية ليست إلا تحديداً للبسيط المباشر وللكائن الميت".

هذا المنطق يتيح التفكير مسبقاً في الزمن الحتمي، ولكنه مضطر إلى السعي وراء الزمن الاعتباطي والزمن التحويلي والزمن المجدِّد.

المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي مصنوع لما هو آلي ورتيب؛

وتنجم خاتماته عن مقدماته حتماً. الجديد لا يمكنه منطقياً أن يُستنتج وأن يستقرأ. لنستشهد ثانية ببوبر القائل: "إن الفعل الذي يتم به تصور نظرية ما أو ابتكارها لا يقتضي تحليلاً منطقياً" (Popper, 1959, p. 31). وقال بروير (Brouwer) من جانبه: "المنطق عاجز عن أن يقدّم لنا معايير مسعى استكشافي، وعن أن يدلنا كيف نتصرف للقيام بأدنى اكتشاف وكيف نحل أدنى مشكلة". ونستطيع أن نختتم مع نوفاليس القائل: "**إن المنطق مأهول فقط بجثث الفكر العقلي**".

التعقيد المنطقي للواقع والتعقيد الواقعي للمنطق

هنا نلاحظ:

- القصور (المنطقي) للواقع والقصور (الواقعي) للمنطق؛

- اللايقين داخل الواقع وداخل المنطق أيضاً وطبعاً اللايقين المزدوج في علاقتهما (في حين أن العقلانية والعلموية كانت تراهما "متلاصقين" بإحكام فإنها لا يتلاصقان إلاّ بشكل مفتت ويفتقر إلى الكياسة)؛

- غنى وتعقيد الواقع والفكر اللذان كلاهما يتجاوزان المنطق ويتضمنانه في آن ويخرقان المنطق ويحترمانه أيضاً.

هكذا نصل إذاً إلى صياغة المبدأ المزدوج للتعقيد المنطقي للواقع والتعقيد الواقعي للمنطق.

طيلة هذا الكتاب تطرقنا بالضرورة للتعقيد المنطقي للواقع، وهذا يعني أن كل رغبة في الوصول إلى إدراك غير تشويهي وغير مراوغ للواقع تُظهر عدداً من اللايقينيات والالتباسات والمفارقات بل التناقضات (علاقات منطقية متكاملة ومتعارضة بين المصطلحات والأقوال).

التعقيد الواقعي للمنطق يعني أن كل منطق يستبعد الالتباس

ويطرد اللايقين، ويقصي التناقض، هو منطق منقوص وأننا نحتاج إلى منطق مرن أو ضعيف داخل التصور الذي يتجاوز المنطق (التعقل المفتوح) أو التصور المنطقي المتفوق (باراديغم التعقيد).

التشاكلية والمطابقة المعقدة

هنا، نكتشف فجأة أن المتشاكل بين الفكر، والحياة، والكون، هو التعقيد الذي يحتوي بالطبع على شيء من الاتساق المنطقي والتحت منطقي واللامنطقي والفوق منطقي.

الفكر وعالم الظواهر معقدان كلاهما، أي أنهما محكومان بضرورة واحدة وبقصور داخلي في المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي. الفكر والمعرفة والنظرية والمنطق تتضمن ـ شأنها شأن الوقائع التنظيمية الحية الأخرى ـ أشكالاً من اللايقين والمجازفة والالتباس والتعارض والتثاغر والانفتاح. **فلا يتواصل الفكر مع الكون داخل بناء منطقي جماعي فقط وإنما داخل قصور منطقي مشترك.**

لا ينطبق المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي على الواقع الموضوعي بكامله. فهو يمكّننا من فهم أصقاع الكون ومناطقه ومن عدم إدراك ما يفوتنا في الواقع والطبيعة والإنسان. ولكن الفكر يستطيع تجاوز هذا المنطق أثناء استخدامه إياه ويستطيع أيضاً أن ينفتح على تعقيدات الواقع والطبيعة والحياة والإنسان.

إن الأنوية الظاهرية في الفكر الذي يجد في الواقع تعقيداته الخاصة به تُحَلّ في دورة التوالد المشترك بين الفكر والواقع: ذلك أن التعقيد الذي يستطيع الفكر أن يكتشفه في العالم هو في هذا الفكر بالذات، ولكن هذا الفكر هو من نتاج عقل/ دماغ بشري ينحدر بدوره من عملية تعقيد محلية وخاصة داخل عالم معقد. وإذا صح أن تعقيد الواقع يتجاوز إمكانيات الفهم لدى العقل البشري يتوافر لديه على الأقل قدر كافٍ من المصادر ليستشعر التعقيد،

ويستنشقه، ويتعرف عليه ولو بطريقة بليدة ومبهمة وغامضة. ولذا ـ وهذا أمر يصعب الاعتراف به ـ يوجد أحياناً غنى معرفي في الصياغات الضبابية والمتناقضة تقريباً والملتبسة لا بل في التطورات القصوى التي يضيّع فيها الفكر حوامل النحو والصرف ودقة المفهوم أكثر منها في تمتمات الخطاب الآلي الذي تلوثت نوابضه. إن ما يُتصور بطريقة معقدة لا يُعرب عنه دائماً بطريقة واضحة ولا تصل الكلمات التي تقوله بيسر(*).

في المحصلة يوجد في الفكر البشري كما في الواقع شيء يتعذر تقعيده، ولا يمكن إخضاعه للمنطق والتنظير والبرهنة. وفي فضاءي كليهما يوجد تعقيد، فيتراكبان ويفترس أحدهما الآخر، لأن فضاء العقل المفكِر موجود في فضاء الواقع، ولأن هذا الأخير لا يظهر كما هو إلا في فضاء العقل المفكر. عندئذ نستطيع أن نشغّل هذين التعقيدين كليهما. فكلما ارتقينا إلى مستويات الواقع المركّبة كلما لجأنا إلى طاقات الفكر العقلاني المركّبة...

في الخاتمة، لا يتحاور العقل مع الفكر فقط من خلال منطق يتناول الواقع بشكل مجزوء وفظ بل أيضاً من خلال الثغرات في المنطق، وما وراء المنطق.

د) المنطق والفكر المعقد

المنطق الأرفع وما وراء المنطق؟

منطقنا الاستنتاجي ـ الهوياتي قاصر. هل يمكننا التفكير في

(*) هذا مقتبس من الشاعر الفرنسي بوالو، غيّر فيه موران بعض الشيء؛ إذ يقول البيتان الشعريان:

Ce qui s'énonce bien, se dit clairement ما يُعرب عنه جيداً، يقال بوضوح؛
Et les mots pour le dire arrivent aisément والكلمات التي تقوله تصل بيسر.

منطق أرفع يتضمن التناقض؟ هل يمكننا التفكير في منطق يتناول الفكر والعلم المعقدين على غرار المنطق الذي تناول الفكر والعلم الكلاسيكيين؟

من كل جانب توصلنا إلى ضرورة البلوغ إلى مفاهيم أقل تصلباً من ذلك المنطق الصوري في أيسه الكلي أو ليسه (von Neuman, 1963, p. 304). تتطلع أشكال المنطق الحدسي إلى التفكير الذي يعمل وتريد أن تنظر في تقدمه فتشغّل الزمان والصيرورة بشكل جوهري؛ إنها أشكال من المنطق لا نستطيع فيها أن نبتّ في ما هو غير متناقض وما هو صحيح؛ إنها مشوبة بالتناقض ضمنياً وتسعى إلى تصور الخطوات التي يُقدم عليها الفكر الذي يتصارع مع التناقضات والذي يحاول تجاوزها إما بإزالتها تدريجياً وإما بإخضاعها لترسيمة جدلية. هناك المنطق الرباعي القيم الذي طرحه هايتنغ (Heyting) (صحيح، خاطئ، غير صحيح، غير خاطئ). في المنطق الثلاثي القيم الذي نادى به لوكازيفتش (Lukasiewicz) (صحيح، خاطئ، ممكن)، يكون فيه مبدأ التناقض ومبدأ الطرف الثالث المستبعد "ممكنين" فقط. لقد اقترح غوتار غونتر (Gottard Gunther 1962, p. 352) منطقاً "عابراً لللاتصالات" ويحمل قيماً عديدة. في أشكال المنطق المتعدد القيم، تراوح هذه القيم بين النعم واللا. أما أشكال المنطق الأرجحي كما يقول غواتز (Gusatz) فهي أشكال متعددة القيم وفيها عدد كبير من القيم التي تتعذر برهنتها. في أنواع المنطق الضبابي توجد "لا" صحيحة بالضرورة، وتوجد "لا" خاطئة بالضرورة. تُدخِل أنواع المنطق المقامي مقولات ليست بالصحيحة وليست بالخاطئة (ففيها اللاصحيح واللاخاطئ، والممكن، والأدائي، والمعياري) وتستطيع أن تشكل صيغاً معقّدة كالإمكانية اللايقينية. أخيراً أنواع المنطق شبه الصلب تقبل بالتناقضات في بعض جوانبها. وجميع هذه الأنواع في المنطق تلطّف المنطق الكلاسيكي وتتجاوزه

وتعقده، وتنظر إليه كحالة خاصة. إنها تقبل ما لم يكن المنطق الكلاسيكي يستطيع قبوله لاسيّما في نواته الاستنتاجية ـ الهوياتية: فكفّت عن المطالبة الضرورية بالوضوح والدقة ورحّبت باللامحددات واللايقينيات والالتباسات والتناقضات عندما لا يكون مناص من الأخذ بها. إذاً، هي أنواع من المنطق المنفتح على التعقيد.

إن القبول بالمتناقض لا يعني تجاوزه، وعندما تعترف هذه المنطقيات بالمحتوم بل، وتثمنه في بعض الأحيان، فإنها لا "تتجاوز" التناقض الذي تضمنته.

هل يكون المنطق الجدلي عند هيغل هو المنطق الأسمى الذي قد يتجاوز التناقض؟ الحقيقة أن الجدلية هي نمط من التفكير يعترف بالمتناقض ويعالجه وينخرط فيه ولكنها لا تشكل منطقاً؛ صحيح أنها تخرق بديهيات المنطق الكلاسيكي ولكنها لا تتمكن من استبدالها وتستمر هذه البديهيات في لعب دور الشرطي في كل شذرة من شذرات الخطاب الجدلي. يوجد فكر جدلي ولكن لا يوجد منطق جدلي. والجدلية لا تتضمن أي تصويب داخلي ولا أي رادع منطقي وهذا الأمر يمكن أن يجرها إلى التوغل في التناقضات (وحده الزهد الفكري للفاعل الحصيف يستطيع أن يكون بمثابة رادع). وكل جدلية تخلصت من ضوابط المنطق الأرسطي يمكنها أن تصير لعبة ماجنة وبهلوانية تفلت من ضوابط الواقع.

وعليه، فإن المنطق المرن أو المضعّف يستطيع أن يقبل بالفكر الجدلي. وهذا الفكر شأنه شأن كل فكر مركّب قادر على العمل مع التناقضات ولكن دون أن يزيلها. وفعلاً ينشّط الجدلية توقٌ إلى الفكر المركب[7]. فتنتبه لقصور المنطق الكلاسيكي أمام تعقيد الواقع. ليست

---

(7) الجدلية هي فعلاً مجموعة من العمليات الإجرائية يستعملها نمط التفكير المعقد، دون أن يعي استعمالها بالضرورة: لقد ميّز جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) خمس =

جدلية هيغل منطقاً جديداً، بل فكراً فلسفياً جباراً يتصدى لتبسيط المنطق المغلق، وذلك من طريق الاعتراف بالالتباسات والتناقضات وليس باستبعادها.

كذلك أرى شخصياً أن "منطق التضاد والتناقض" الذي أورده ستيفان لوباسكو (Stephane Lupasco) ليس منطقاً، ولكنه نمط تفكير في تكامل الأضداد: "كل عنصر أو حدث أو منظومة يقتضي وجود عنصر أو حدث أو منظومة متعارضة ومتناقضة". في الفكرة القائلة بأن كل ظاهرة فيزيائية تتضمن نقيضها، وبأن العلاقة بين الأطراف المتناقضة هي علاقة بين الفعلي/ والافتراضي، وفيها يجعل تفعيل أحد الأطراف الطرفَ الآخر افتراضياً، ولا يوجد، ونشدد على ذلك، مبدأ منطقي (وفي المحصلة تخضع كل حلقة من حلقات خطاب لوباسكو للمنطق الكلاسيكي) بل يوجد باراديغم تحاوري، وهو باراديغم العلاقة المتكاملة والمتنافسة والمتناقضة بين هذه الأطراف.

يقترح ت. أ. بيردين (T. E. Bearden) منطقاً يحتوي على القوانين الثلاثة التي وضعها أرسطو، ويحتوي قانوناً رابعاً ينفي كل قانون من القوانين الثلاثة السابقة. وظن أنه بوسعه الإعراب عن هذا "القانون الرابع" إذ قال: "تتطابق المعارضات مع حدودها المشتركة"؛ ولكن ما معنى "حد مشترك" للمعارضات، وما معنى "قانون" غير محدد بخاصة؟ الحقيقة أن الشروط التي يصير فيها

= عمليات إجرائية يحتويها مصطلح "جدلية" لا على التعيين:

أ) التكامل الجدلي بين أطراف متعارضة أو متضادة. ب) التلازم المتبادل في المعنى ما بين الأطراف المتنافرة ظاهرياً (كالمصطلحين الاقتصادي والثقافي ج) تناوب الآراء، وهو شكل مكثف للتلازم المتبادل. د) جدلية الالتباس أو بالأحرى جدلية الأضداد. هـ) الاستقطاب الجدلي للأطراف المتعارضة.

التناقض كاشفاً للحقيقة هي المهمة، ولا يمكن هذه الشروط أن تُطرح بدقة قانونٍ وكونيته. صحيح أن هذه الشروط تقع "على تخوم" المعقولية، وعلى تخوم المنطق، ولكننا لا نستطيع أن نتكلم كما يقول بيردين عن "قانون" التخوم. هناك حد أول هو حدّ التعقيد وخلفه لا يستطيع الفكر أن يغامر ولكن المنطق ينزلق فيه وينكمش، وهناك الحد الثاني الذي يتجاوز التعقيد وتعقيد ما لا يمكن أن يقال وفيه ينزلق الفكر وينكمش...

تصور كواين (Quine) إمكانية منطق جديد. وأعلن عنه كاستورياديس (Castoriadis 1978, p. 170) قائلاً: "هل نستطيع أن نذهب أبعد من هذه التحديدات السلبية في تصورنا الوحيد للمنطق الهوياتي والمجموعاتي؟ نعتقد أن ذلك ممكناً وأن منطلقاً جديداً يمكن أن يبزغ وسيبزغ". في المعنى الواسع لكلمة "منطق" كما هو الحال في كتاب **منطق بور رويال**(*) صحيح أننا نستطيع التفكير في مجموعة من المبادئ الجديدة والقواعد الجديدة القادرة على "قيادة العقل"؛ ولكن هذا ما نطلق عليه ـ كما فعل ديكارت ـ تسمية منهج. ويستدعي هذا المنهج باراديغماً للتعقيد يقتضي استخداماً مركّباً للمنطق. يستطيع المنهج أن يرسي بعض بديهياته على نقائص المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي تحديداً: فإذا طرحنا كبديهية أن "كل تنظيم هو معقد"، هذا يعني أن التنظيم لا يمكن أن يوصف ويُفهم في أهم صفاته بشكل استنتاجي ـ هوياتي صارم.

نعتقد بأنه يجب تجاوز المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي،

(*) كتاب **منطق بور رويال أو فن التفكير** (1662) ألفه كلّ من أنطوان أرنو (1612-1694) وبيار نيكول (1625 - 1695) - وهما من المذهب الجانسيني - وكتباه ليكون مرجعاً في تربية دوق دي شيفروز الشاب. وركزا فيه على الجانب الأخلاقي في التفكير البشري المتطور. ويعتبر الكتاب من درر الحركة الإنسانوية الكلاسيكية.

وتشميله، وإضفاء طابع النسبية عليه ليس فقط ضمن منطق خائر القوى، وإنما أيضاً في منهج فكري مركّب يكون تحاورياً؛ كما سنرى لا نستطيع أن نستغني عن المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي: لأنه أيضاً وسيلة تراقب الفكر الذي يراقبها. لذا لا يشكل التحاور الذي نقترحه منطقاً جديداً وإنما وسيلة تستخدم المنطق بفضل باراديغم التعقيد؛ فكل عملية مجزوءة في الفكر التحاوري تخضع للمنطق الكلاسيكي ولكن دون حركتها بعامة. التحاور لا يتجاوز التناقضات الجذرية إذ يعتبرها تناقضات حيوية لا يمكن تجاوزها إنه يجابهها ويستوعبها في الفكر: وهكذا تكون الحياة تنظيماً ذا شكل تعارضي أي أنها تستوعب في وحدتها المركبة ما يهدد هذه الوحدة ويغذيها في آن. ولكن تحاور الحياة هذا لا يخضع لأي مبدأ منطقي رفيع. إنه يخضع لتعقيد الواقع الحي. النموذج الاستبدالي التحاوري يتحكم في الفكر الذي بدوره يستخدم المنطق دون أن يمكّنه من إخضاعه.

تناقض في الفكر وفي الواقع

الفكر المركّب الذي لا يستطيع طرد التناقض من عملياته لا يمكنه بالفعل الادعاء بأن التناقضات في المنطق تعكس تناقضات خاصة بالواقع. **يصلح التناقض لإدراكنا ولا يصلح** للعالم. يبرز التناقض عندما يقاوم العالمُ المنطقَ ولكن العالم الذي يقاوم المنطق ليس مع ذلك "متناقضاً". وكما قال غريز (Grize, 1983, p. 23): "لا يوجد تناقض إلا في الطريقة التي بها نتصور الأشياء". وهذا يعني مباشرة أن الفكر لم يعد في هذه الحالة يستطيع الادعاء بأنه مرآة الواقع. وعندئذ يكون هو بالأحرى مرآة كتامة الواقع. بيد أننا نستطيع القول أن العالم بالإضافة إلى المعضلات الكبرى التي تلوح في آفاق وصميم عقلنا يمكن أن يطرح تعارضات متكاملة لا تُفصَم يترجمها فكرنا إلى تناقضات. خطأ التصورات التي تعتبر المعرفة مرآة للواقع

هو أن نتخيّل الواقع، وكأنه يستوعب التناقضات التي قد يكشفها العقل ويسجلها. وفعلاً كل معرفة هي ترجمة والتناقض هو الطريقة التي بها تترجَم في عيون عقلنا الثقوبُ السوداء التي تنهار فيها اتساقاتنا المنطقية. عندما قلنا: **إن الحياة تعيش بالمتناقضات** أردنا فقط أن نترجم ما يلي: كي نفهم الحياة نحن مضطرون إلى أن نجمع بطريقة تحاورية عدداً من المفاهيم المتناقضة. هذا ما يمكّننا من رؤية وتصور التعقيد في الواقع، وهذا التعقيد يجبرنا على أن يكون لدينا فكر يتضمن استخدام التناقضات والاعتراف باللايقينيات.

التفكير باستخدام التناقض وبمناهضته

لا يوجد فكر يستطيع أن يمتص منطقياً فضيحة التناقض إلا في ألعاب بهلوانية تجعل التناقض "منطقياً". بوسع الفكر أن يعالج التناقض (دون إلغائه)، وبوسع أشكال المنطق "المخفف" أن تتحد به من دون أن تعالجه. يضاف إلى ذلك أن مشكلة التناقض تغذي تناقضاً ولايقيناً عنيدين في داخله. ويأتي التناقض من أن التفكير يطلب منا من جهة أن نحاول استبعاد التناقض الذي نصادفه لأنه يفضي إلى تهافت ويدعونا من جهة أخرى إلى الحفاظ عليه لتجاوز التعارضات التي تنفي الفكر.

ينحدر لايقين التناقض من أننا لا نعرف مسبقاً التناقضات التي يمكننا تخطيها وتجاوزها والتناقضات التي علينا صونها والحفاظ عليها. كل تناقض يظهر في درب المعرفة يجب أن يُنظر إليه في فرادته وإشكاليته الخاصتين. الفكر مغامرة. ولا توجد قاعدة منطقية أو منطقية ـ تقعيدية لحسم القبول بالتناقض أو رفضه في هذه المغامرة.

علينا، إذاً، أن "نتعايش" مع التناقض لأنه يدعونا إلى الفكر المركّب. هذا لا يعني احتمال التناقض برخاوة أو الانتظار حتى يأتي تقدم معرفي جديد ليزيله بل يعني استخدامه لإعادة تفعيل الفكر وتعقيده.

كان أدورنو (Adorno) يقول: "لا يستطيع عدم التناقض أن يكون الكلمة الفيصل في فكر مقتحم" (Adorno et Popper, 1979, p. 22). نحتاج إلى فكر يعرف كيف يعالج التناقضات، ويسائلها، ويزيلها، ويحافظ عليها. هذه هي وظيفة الفكر المركّب.

احتمال وجود التناقض موجود وسيبقى: والفكر الذي يضطلع بذلك يُجري رهاناً خطيراً. وهكذا يمكن أن تُفهم عبارة نوفاليس التالية بمعنى أحمق أو بمعنى بالغ الحصافة في آن: **يمكن أن يكون هدم مبدأ التناقض أسمى مهمة لأسمى منطق.**

الحفاظ على البديهيات الأرسطية وتجاوزها

لننظر مجدداً في مشكلة التناقض المنطقية: ألا تشكّل البديهيات الأرسطية حيزاً صغيراً يصلح من جهة لمعالجة الحالات المنفردة والأشياء الميتة والمنفصلة عن بيئتها، ومن جهة أخرى يصلح لمعالجة مشاكل التعامل معها؟ ألا يجب وضعها في مكانها الصغير داخل منطق مركب يحتويها كما أن الهندسة الأقليدية هي اليوم حالة خاصة في الهندسة العامة؟ أكرر طرح رأيي (الذي لم يكتمل): أوسع أشكال المنطق الثلاثي القيمة المتعدد القيمة الأرجحي المقامي... إلخ. لا تستطيع أن تمنطق التناقض: كل ما تستطيعه هو القبول به ومنحه وضعاً معيناً.

في كل فكر وكل خطاب، مازالت البديهيات الأرسطية ضرورية، ليس بطريقة المنطق الكلاسيكي المهيمنة بل بطريقة أداتية وتحليلية وذلك للقيام بالاختبارات الفرعية والتحقق من الملفوظات الجزئية؛ وهذه البديهيات ضرورية لتتبع ما يطرحه الخطاب أو النظرية ومراجعته. ولكنها تصبح جامدة وخانقة في كل ملفوظ مركّب أو شامل. وهكذا نستطيع بطريقة أرسطية، مثلاً، التحقق المتأني من

عبارة هيراقليط: **إننا نحيا من الموت ونموت من الحياة**: يقتضي التنظيم الحي عملاً متواصلاً أي هدراً متواصلاً للطاقة مما يؤدي حتماً إلى الموت ولكن هذا التنظيم قادر على تجديد نفسه باستمداد الطاقة النضيرة من بيئته؛ وهذا لا يمنع من أن تتبدل مع الزمن عملية التهالك/ والتجدد فتؤدي حتماً إلى الموت؛ إذاً نحيا (تجدُّد) من الموت (تهالك) ثم نموت من الحياة (بسبب التهالك النهائي لعملية التجدد)؛ وهكذا تصبح عبارة هيراقليط مشروعة بطريقة غير متناقضة عندما نفككها ولكنها ـ بصفتها عبارة شاملة ـ تتضمن المفارقة والتناقض لأنها تغذي كلا هذين المفهومين المتعارضين بتلازم الحياة والموت بامتياز. وهكذا يستطيع القول المركّب أن يتحول إلى أقوال شتى تراقبها البديهيات الأرسطية، ولكن القول المركب الشامل يعبَّر عنه بطريقة تحاورية ومنطقية تقعيدية لا تقصي التناقض. لنقل باختصار: **التعقيد يمكن أن يفكك ولكنه لا يركَّب حسب البديهيات التي تقصي التناقض.**

لا تستطيع البديهيات الأرسطية أن تُخضع حركة الفكر لقانونها الحتمي ما أن يشرع الفكر في التحاورات والحلقات التكرارية والمركّبات التجسيمية في العلاقات والتضامنات والتنظيمات.

تقدّم المبادئ الأرسطية قانوناً في الفهم ضرورياً وقاصراً بشكل مطلق. إنها تضبط تنظيم الفكر وتراقبه، ولكن هذا الفكر لا يُختزل بالتنظيم والضبط إنها تعقّم الفكر إن أصبحت مستبدة. كان أثناس جوجا (Athanase Joja) يعترف بأن قانون التناقض عند أرسطو، وهو قانون **يحول دون سقوط الفكر في الإبهام والسفسطة** (Joja, 1969, p. 112)، **قانون منطقي** ولكن بشرط الإشارة إلى مواطن النقص فيه والإشارة إلى حصره في العلاقة العبارية البينية داخل منظومة محددة، وهذا أيضاً بتحفظات كبرى (المصدر نفسه، ص 160).

الأفكار الخلاقة والابتكارية والمركبة هي أفكار تجاوزية. يقول أكسيلوس (Axelos 1977, p. 102): **يحاول كل فكر راديكالي أن يخرج المنطق عن طوره.** لو وجد منطق يستطيع أن يخضع الفكر، لفقد هذا الفكر قدرته على الإبداع والابتكار والتركيب.

مبدأ الهوية المركّب وتعليق الطرف الثالث المستبعَد

نظرنا في حدود مبدأ الهوية وفي ضرورة التعبير عن مبدأ هوية مركّب لكل منظومة (*La méthode* 1): وهكذا لا تظل المنظومة هي هي حسب ترتيب العناصر التي تكوّنها مع أنها نفس المنظومة (فالمتجازئات متماثلة تماماً من حيث مكوناتها ومختلفة من حيث ترتيبها ولكن سماتها العامة ليست نفسها). لقد رأينا أن مبدأ الهوية عند كل كائن حي هو أكثر تركيباً: ذلك أن بناء "أنا هو أنا" وتأملها يعدّلان ويعقدان مبدأ الهوية. فـ A (التأملية) تضاعف الهوية A + A' = A و A (البنائية) تُدخل اللاهوية إلى الهوية A = A + A' (*La méthode* 2, pp. 173 sq.). أَظهَرُ واحداً ولكن متغيراً Eadem mutata resurgo.

ولكن يحافَظ دوماً على مبدأ الهوية ويُشتمَل عندما يتم تجاوزه. ونكرّر أنه يتم تجاوزه في لعبة التزلج المتعرج بين الشأن المنطقي والشأن المنطقي الخارق. وهنا أيضاً لا يوجد أي قانون يستطيع أن يقول لنا متى نتجاوز ونتخطى.

لننظر الآن في شروط صحة المبدأ المتعلق بالطرف الثالث المستبعَد. المنطق الكلاسيكي جعل الطرف الثالث المستبعد إلزامياً وعاماً. ولكن البراديغم (الاستبدال) السائد في حركتي الفصل/ والاختزال هو الذي رفع المنطق الكلاسيكي إلى سدة العرش. فاستبدالية الفصل المطلق، وتالياً، الفصل بين التأكيد والنفي فرضت

مملكة الطرف الثالث المستبعد حكماً. الإقصاء المحتوم للطرف الثالث هو مشتق من مشتقات باراديغم الفصل، وهذا البراديغم بدوره يعتمد على الإقصاء المنطقي للطرف الثالث. وهذا يعني أن الفصل البراديغمي في الفكر التبسيطي يفرض البدلية التالية: من بين القضيتين المتناقضتين لابد من أن تكون إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة. ومع ذلك، فإن أرسطو الذي حصر صحة بديهياته بزمن واحد وبعلاقة واحدة، قد أقرّ أيضاً بأن هناك تعليقاً للطرف الثالث المستبعد في ما يتعلق بالمستقبل الممكن وهذا يفتح الباب لقضايا ليست صحيحة وليست خاطئة، ولكنها كلاهما احتمالاً.

مبدأ الطرف الثالث المستبعد معلّق في جميع القضايا غير اليقينية (وفيها يستحيل تقديم إثبات يكون لصالحها أو يكون ضدها)، في مجال الميكانيك الكوانتي، وبعامة يمكن أن يجد نفسه معلقاً حيث يلتقي الفكر بالضرورة العقلية التي تقضي بربط القضيتين المتعارضتين.

اعتبر بروير (Brouwer) أن الطرف الثالث غير المعطى *tertium non datur* يجب ألا يُطرح بشكل قبْلي بل أن يتقدّم بعْدياً. وكان يعتقد أن المنطق منوط بـ **النشاط الأصلي في الرياضيات**، وأن مبدأ الطرف الثالث المستبعد لا يمكنه بالتالي أن يبرّز في ميدان المنطق الصِرف. وكان بروير يقرأ هذا المبدأ كالتالي: "أمام القضية A أرى أنا الفاعل العارف إما أن A بديهية وإما أنها Á. والادعاء بإسناد حقيقة موضوعية لبديهيتين معاً يشكل مسلّمة خاطئة حول العلم الكلي البشري. ولكن من الضروري الرجوع إلى استبطان لحظة الوعي التي نختار فيها إحدى القضيتين كصحيحة ونطرد الأخرى لأنها خاطئة". وهكذا توصل بروير إلى أن يُدخل الفاعل المتصور الذي استُبِعد من الرياضيات من طريق الفكر الفصلي ـ التبسيطي الذي يتحكم بالمنطق الكلاسيكي وبالعلم الكلاسيكي معاً.

حقل الطرف الثالث المستبعد ينطبق على الحالات البسيطة: فإما أن يكون هذا الكائن الحي نباتياً أو حيوانياً. وهذا الجسم غير الغازي لا يخرج عن أن يكون إما جسماً صلباً أو سائلاً. ولكن هناك حالات وسطى أو غير متمايزة بشكل جيد مثل الحيوانات الوحيدة الخلية لأنها لا تنتمي بدقة لا إلى مملكة الحيوان ولا إلى مملكة النبات؛ هناك أيضاً اللزج والغَرَاوني والمستحلب وتقع بين الجامد والسائل.

يشكل المبدأ حاجزاً واقياً. ويجب ألا نبارحه إلا عندما يقتضي تركيب المشكلة المواجهة أو/ و التحقق التجريبي التخلي عن ذلك. لا يمكن إلغاء الطرف الثالث المستبعد؛ يجب أن نعدّله حسب التعقيد.

لنقل بتحدٍّ: يجب على الطرف الثالث أن يُستبعَد أو أن يُضمّ حسب البساطة أو التعقيد المصادفين وحيث يوجد تعقيد يستبعد أو يضم حسب الاختبار المقطعي والتجزيئي والتحليلي أو حسب شمولية الصياغة المركّبة. يجب على الطرف الثالث المستبعد ـ وهو ضروري للفكر التحليلي فقط ـ أن يكون بالتناوب مستبعداً ومتضمناً في الفكر التحليلي/ التوليفي والفكر التنظيمي والفكر المركّب. فالفكر المركّب يمكّن من استبعاد/ وتضمين الطرف الثالث لأن هذا الفكر لا ينغلق في التفكيك، وغالباً ما يقتضي التحاور. فالتحاور هو بالضبط الطرف المتضمن، والقضيتان المتعارضتان مترابطتان بالضرورة ومتناوئتان. فكل واحدة منهما صحيحة وخاطئة في انحيازها؛ وفي محاولة كل منهما إقصاء الأخرى تصبحان صحيحتين في تكاملهما. ولا يعمل هذا التحاور بشكل دائم، وفي كل مكان كما رأينا، وإنما يعمل حيثما يوجد تعقيد.

وهكذا، ينبغي على بديهية الطرف الثالث المستبعد، وعلى البديهيتين المتصلتين الأخريين، أن تتعرض للإضعاف. لا نعود إلى

الفكرة القائلة بإهمال المنطق الهوياتي وإنما بإضعافه وتقليصه. ويتضمن هذا الإضعاف وهذا التقليص تعزيزاً للتعقيد (طروحات بديهية جديدة، ومناهج جديدة).

مرة أخرى، نقول إن ما يعتبر مصدراً للحقيقة في سياق بسيط يصبح مصدراً للأخطاء في سياق مركّب. لقد أصاب ليون تروتسكي عندما قال: "إن بديهية A = A تبدو كنقطة انطلاق لمعرفتنا كلها، ومن جهة أخرى كنقطة انطلاق لجميع أخطاء معرفتنا". للأسف لم يفهم تروتسكي متى كفّت الثورة عن أن تكون الثورة.

مرة أخرى، نقول إن ما يساعدنا على المعرفة (وهنا على المنطق) هو ما يمنعنا من المعرفة. وهذه العبارة هي منطقية، وفي الوقت عينه، منطقية ـ تقعيدية. ونستطيع أن نفهمها منطقياً عندما نفكك عناصرها. ولكنها في تبيانها الشامل تسمو على المنطق.

المشكلة هي أننا نفكر مع احترامنا للمنطق ومع خرقه في آن. لقد أسرّ لنا عالم الرياضيات دوبورت (Duport) التشخيص والاقتراح الآتي: "**ألاحظ أولاً أن هذا الفكر بعيد من الخضوع للضوابط الصارمة لمنطق ثنائي القيمة لأن هذا المنطق يؤمّن الاستقرار على مستوى الفكر والحياة اليومية... ولاختزال الأمور نستطيع القول أن هناك أربعة اقتراحات موزعة إلى مجموعتين تنظمان الاتساق المنطقي لتواصل فكركم:**

A:
1. a هي a.
2. a ليست هي â.

B:
3. a هي a و â.
4. a ليست هي a ولا â.

الطرحان الجازمان لـ A هما طرحان أرسطيان. فـ A تشكل جزءاً قابلاً للتزوير جزءاً نظرياً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وجزءاً مفتوحاً نسبياً...

في B يعتبر النفي معارضاً للإثبات. بمعنى أن 3 تخرق الطرف الثالث المستبعد والتناقض بينما 4 تخرق الهوية.

والمراوحة المستمرة ما بين A وB تؤمّن هكذا الاتساق بين الجُذر التي توالدت ذاتياً من طريق B، وهي جذر مغلقة نسبياً ولا يمكن تزويرها.

وهذا ما يحدث بخاصة عندما تذكّرون بالمعادلتين الآتيتين:

$$S > s1 + s2 \text{---} > S$$

$$S < \text{--------} < S$$

وبذلك يكون الكل أكبر وأصغر من مجموع أجزائه.

وهكذا تزول الحدود والقيود الخاصة بالزمان والمكان كي تعود للظهور فوراً من جديد؛ ولكن ذلك يكون لقاء هذا الخرق في الماهية العقلية، التي هي اعتباطية وغير حية وتنهار في مفصوليتها، هي وحدة الماهية وانتشارها الكوني هما اللذان يبرزان في غنى جوهرها المتعدد والمركّب وظيفياً*.

وهكذا لا تنفى البديهيات الثلاث ولا يتم تجاوزها، وإنما يتم خرقها في فكر يتجاوز المنطق الهوياتي. التعقيد ينقذ المنطق، ويقي الفكر، ويخرقه فيكون بمثابة بتر للفكر.

الانسداد والانفتاح. وجهة النظر المنطقية - التقعيدية

تتقدم المعرفة بتحويل ثغراتها إلى انفتاحات أي إلى دروب

للعبور التجاوز. فقط، في الانفتاح المنطقي والنظري وبه، يتم تقدم العقل الواعي والمفكر. وهنا أيضاً يكون استعمال كلمة "ميتا méta" (ما وراء) مناسباً ويعني الاندماج والتجاوز والتأكيد والنفي وهو ما تنطوي عليه كلمة *Aufhebung* (نقيض) عند هيغل.

لكل فكر ولكل نظرية، يأخذ مفهوم "ميتا" قيمة بارادیغمية، لأنه يجب عليه بالضرورة أن يراقب كل نظرية وكل فكر، ويعتبرهما حجر الزاوية.

إن وجهة النظر التقعيدية المركّبة تموضع المعرفة (وهنا النظرية) أي أنها تجعلها في منظومة موضوع وفي لغة موضوع. وكوجهة نظر نقدية، فإنها تصقل المعرفة وتنظفها وتطهرها وتعيدها إلى عناصرها الأساسية، وتكشف تنظيمها الداخلي. ولأنها وجهة نظر احتوائية وبنّاءة، فإنها تندمج مع النظرية وتتجاوزها من خلال التفكر الذي يطور عدداً من المفاهيم الثانوية (مفاهيم تنطبق على مفاهيم أخرى) ومعارف ثانوية (تنطبق على المعرفة). التمعن هو، إذاً، دارة من الموضعة/ والتذويت تُبعد عن المركزة وتعيد المركزة في آن وينبغي على هذا التفكر أن يقوم بجولة صعبة ليطور الدارة الثانوية التي تتشكل فيها وجهات النظر المتفوقة.

إن المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي ضروري تماماً وناقص جداً لوجهة النظر المتفوقة. ضروري: لأنه يجب على كل نظرية أن تُبنى تماماً وأن تحقَّق في مستوياتها التنظيمية الأولى وحسب القواعد المنطقية للاتساق والإثبات ويجب أن يتم ذلك ـ وألحّ ـ حتى إذا تضمنت البديهيات الأولى مبدأ التعقيد. ولكن التنظيم يتجاوز ويتخطى ويخرق الاتساق المنطقي أثناء استخدامه بالضرورة. وهنا نرى أن ما يستخدم النظريات ويستعمل المنطق هو متجاوز للمنطق مثل السفافيد التي تشك فيها قطع اللحم في الشيش كباب. إن الابتكار، والإبداع النظري، وطاقة التخيل تتجاوز المنطق.

وهنا في الابتكار والإبداع والتخيل والتجاوز يظهر الفاعل من جديد. إن الدرس المستخلص من نظرية غودل هو الذي رفع إلى القمة الحقيقة العميقة نفسها التي ارتكزت إليها الحدسية لدى بروير. فبتصدي بروير لشكلانية هيلبيرت حافظ على الفكرة القائلة إنه يوجد دائماً أمر حدسي ضروري في الرياضيات العادية والتقعيدية يحدد مكان الفاعل؛ الثغرة التي فتحها غودل هي الثغرة التي ينطلق منها الفاعل كي يبني النظرية العادية والمتفوقة. في حين بدا أن الإنجاز النهائي للشكلنة المنطقية التي تشغّل آلة تفكير متقنة جديرة ببورخيس(*) (Borges) يَستبعد المنطقي ـ الفاعل، فإن هذه الشكلنة قد ولّدت في هذا المجال كارثة منطقية لا تستدعي فقط تفكير الفيلسوف المنطقي بل تقتضي بروز الفاعل كي تتجنب العبثية الكاملة (التي ليست سوى العقلنة الكاملة). فعندما ينكسر الفاعل ويُطرد، يظهر فجأة من جديد ممتشقاً سيفه.

وخلف الفرد الفاعل المنظِّر أو المنطقي وداخله، يوجد أيضاً حيّز رجال العلم والأنتليجنسيا والمركّب التاريخي ـ الاجتماعي ـ الثقافي.

هذا يعني أننا نشهد **مشكلة الظروف الخاصة بإنتاج وتنظيم النظرية والمنطق وهي تعود** مع الفاعل. الظروف العامة جداً هي ظروف بيولوجية ـ أنثروبولوجية وسبق أن درسناها في بداية مسارنا (في باب أنثروبولوجيا المعرفة). الشروط الأكثر ظرفية، والشروط البيئية الأكثر مباشرة، هي شروط ذات صيغة ثقافية أي أنها شروط

(*) اتهم الشاعر والروائي الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس (1899-1986) بالأرسطية الصلبة وبعدم الالتزام السياسي. والمعروف أنه كان مغرماً بالألغاز والأحاجي التي يطرحها ثم يحلّها. وهذا بالضبط ما دفع إدغار موران إلى التكلم عن آلة التفكير.

نفسية ـ تاريخية ـ اجتماعية. وتتضمن العقلنة المركّبة نظراً في شروط ظهورها وممارستها ـ وبينها ممارسة المنطق ـ أي أنها تتضمن بالضرورة رؤية ثاقبة للذات. والرؤية الثاقبة للإبستيمولوجيا المركبة لا تتطلب فقط فحص الشروط المنطقية والعقلية للمعرفة، بل تتطلب أيضاً فحص شروطها التاريخية ـ الاجتماعية ـ الثقافية التي أشرنا إليها سابقاً.

المنطق والواقع

طرح راسل (Russell, 1969, p. 30) السؤال التالي: "إلى أي حد ـ بل لا يوجد أي حد ـ تتطابق المقولات المنطقية للغة مع عناصر العالم غير اللغوي التي تعالجها اللغة؟"، على صعيد آخر نسأل: هل البنى المنطقية الرياضية التي تدعم النظريات العلمية هي مماثلة للبنى التي تدعم العالم؟

صحيح أن هناك مطابقات عديدة ومتعددة الأشكال بين المنطق والواقع (وبين الرياضيات والواقع أيضاً) ولكنها مطابقات موضعية وجزئية؛ ولا توجد مطابقة عامة وشاملة. في جميع الأحوال يجب إقامة رياضيات مناسبة في كل منطقة. وتوجد انقطاعات منطقية/ رياضية بين الفيزياء الصغرى والفيزياء الفلكية كتلك الموجودة بين الفيزياء والبيولوجيا.

يشمل نسيج ما نسميه "الواقع" طبقات وثقوباً وانبجاسات تكون إما تحت المنطق أو فوقه، وتكون متميزة منطقياً ولا منطقية، وهكذا دواليك.

ليس للكائن وجود منطقي وليس للوجود كائن منطقي. إن الكائن، والوجود، والانبجاس، والزمان، هي كلها تحديات للفكر لأنها تحديات للمنطق.

تشمل الحياة عمليات منطقية: لأن كل كائن حي يحوسب ويعدّ دون انقطاع ولكن حلوله وابتكاراته وإبداعاته تتغلب على استحالات منطقية. الوجود الحي يتضمن المنطق وما تحت المنطق وما فوقه ويتضمن اللامنطق أيضاً.

توجد ثغرات منطقية في موجتنا الوسطى تظهر فيها الانبجاسات العصية على الاستنتاج والجدليات والتحاوريات، ولا يستطيع عقلنا فيها أن يتجنب الالتباسات والمفارقات والتناقضات والمعضلات.

إن المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي يُطَهّر خطاب الوجود من الزمان واللاعقلنة والتناقض، عندئذ تبدأ المنظومة المعرفية التي تطيعه طاعة عمياء بالتناقض مع الواقع، ومع ادعائه المعرفي في آن.

أخيراً، عندما ينهار الإطار الزمكاني من عالمنا (كما حدث ذلك في تجربة التنانين[*] عندها تنهار البديهيات الثلاث (بديهيات الهوية وعدم التناقض والطرف الثالث المستبعد)، فيبتلع منطقها الأجساد والأملاك. لقد بدا انهيار كهذا متصوراً في الوجد الصوفي أو في الرؤى الإرهاصية ولم يُتخيّل قط داخل المعقولية. ولكن النسبية الأينشتاينية ثم الفيزياء الكوانتية قد دلّتا على أن الزمان والمكان في قطبي الواقع، وهما الفيزياءان الكبرى والصغرى يفقدان ميزاتهما المطلقة والمتسامية، وعندئذ نكتشف أن قطبي الواقع هذين من جانبي "موجتنا الوسطى" التي شكّلها الزمان والمكان قد أفلتا من المنطق. هذا يعني أننا عندما نصل إلى القطبين (الأصغر والأكبر) في "موجتنا الوسطى" التي ظنّنا طويلاً أنها الواقع الفيزيائي الوحيد نصل

(*) هي خمسة تنانين خلقها التيتان، في الأسطورة اليونانية، لحماية العالم، وتمثل شتى وجوه العالم (ومن هنا كلمة aspect الواردة في النص): وهي وجه الحياة، ووجه الأرض، ومن ثم الموت، ووجه السحر، ووجه الزمان، ووجه الأحلام.

في آن واحد إلى حدود الواقع الممكن معرفته، وإلى حدود مفهومنا للواقع نفسه وحدود المنطق.

يمكّن هذان الثقبان الأسودان في واقعنا، حيث يتهافت المنطق ويترنح العقل، من معرفة قصور فكرنا وواقعنا. إن حقل تطبيق المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي هو فقط حقل موجة الواقع الوسطى، وحقلها جزئياً. هذا المنطق يمكّننا من فصل هذا الحقل عن الحقل الذي يتجاوز المعايير المنطقية كما يمكّننا من فصل اليقظة (باتساقاتها) من الحلم[8].

في فهم الواقع هناك ثغرات عصية على المنطق. وهناك ثغرات في المنظومات العقلية الأكثر اتساقاً. وهناك ثغرات وانزلاقات منطقية في الاستنتاج وهناك درجات من القصور في المنطق الهوياتي.

ما يشكّل واقعنا المدرك ليس إلا قشرة وطبقة وشذرة لواقع لا يمكن البت في طبيعته. ومن دون أن نتمكن من حل مسألة الواقع لا يمكن معالجتها إلا فقط بطريقة تتجاوز الفيزياء، ولكن بطريقة تتجاوز المنطق أيضاً (الذي يشمل المنطق ويتجاوزه).

المنطق والفكر

لا يمكن المنطق أن ينغلق على نفسه لا بل ينكسر ما أن يعلّب في التقعيد ويفرّغ من الهواء. ليس المنطق أساساً مطلقاً، وليس له أساس مطلق: إنه مجموعة أدوات وأجهزة تخدم المكون التحليلي للفكر وليس هو الآلة المعصومة من الخطأ والقادرة على قيادة الفكر. "يتبدى أن المنطق الكبير مستحيل أي المنطق الذي هو على جانب

---

(8) المنطق هو الحد الفاصل بين الواقع والحلم: فهو لا يغطي لا هذا ولا ذاك، بل يساعد على الفصل بينهما.

كافٍ من القوة لنتمكّن - داخل الإجراءات التي يحددها - من ضمان السلامة لخطواته" (Desanti, 1975, p. 260).

وينجم عن ذلك عدد من النتائج:

- لا تستطيع أية منظومة مرتبة منطقياً أن تحيط بالكون في كليّته ولا أن تُظهر واقعه برمته.

- إخضاع الفكر للمنطق لا يؤدي إلى العقلنة لأنها شكل منطقي من اللاعقلنة ولأنها تشكل فكراً في حالة طلاق مع الواقع.

الفكر الاستراتيجي الابتكاري الخلاق يشمل المنطق ويتجاوزه في آن. وفعلاً يتجاوز تعقيد الفكر حدود المنطق (فيشتمل على المنطق ويخرقه في آن).

بالتأكيد توجد للفكر قواعد ولكن كل قاعدة لا يمكن أن تبقى إلا من خلال استثناءاتها ولا تستطيع أن تتطور إلا من خلال اختراقاتها.

في حلقة فيينا اعتُبرت إرادة إقصاء الاعتباطي والمجاني واللامعنى وعدم الاتساق إرادة صحية. ولكن الاعتقاد القائل بأن كل مجال تجريبي يمكن أن يحوّل إلى نظرية وعلم، وبأن كل نظرية تستطيع أن تقعّد هو اعتقاد مشوب بالهذيان المعقلن. إن فشل الشكلانية الهيلبيرتية وفشل النزعة الوضعية في المنطق هما الحدث المعرفي الأكبر في هذا القرن (الذي لم يَعِهِ الأخلاف بعد). فمع غودل وتارسكي من جهة، وبوهر وهايزنبرغ من جهة أخرى، انداح قصور المنطق وعدم اكتمال الفكر وصعوبة الواقع في مملكة العلم.

ومن جراء ذلك أدى انهيار الحلم التقعيدي/ المعقلن إلى رد

الاعتبار للغة العادية (فيتغنشتاين)[9] وللمنطق العادي (غريز)، وكلاهما يحتويان على عدد من التعقيدات التي تزيلها الشكلانية. والحال أنها تعقيدات يجب على الفكر أن يعترف بها وأن يتصدى لها. والحقيقة أن قصور المنطق وبزوغ اللغزية يفتحان المجال لانطلاق الفكر المركّب.

الفكر المركب يعي تماماً هذه الثغرات المنطقية. يدرك نتائج نظرية غودل: القائلة إن المنظومات النظرية القوية والغنية لا تستطيع أن تقصي ما لا يُبتّ فيه (أو غير المؤكد) والمفتقر إلى التماسك (أو المتناقض) وتقتضي وجود فكر مركّب يشمل ما لا يقبل التقعيد والمنْطَقَة والتنظير.

وهذا يؤدي إلى المبدأ المزدوج الآتي:

- مبدأ التعقيد المتجاوز للمنطق في حيز الواقع؛
- مبدأ الوجاهة في الفكر المركّب.

المنطق صوري وقبْلي. يجب على الفكر أن يكون ذا مضمون وعليه أن يجد شيئاً آخر يختلف عما هو معروف قبْلياً. ينبغي عليه أن يعمل ويستقصي حيثما صعوبة الفصل الواضح والمتمايز للموضوع ومعارضة المفاهيم المتناقضة تمكننا من تلمّس التعقيد الذي يتحلل بزيت الزاج للمنطق المزدوج. وهنا أيضاً يوعز لنا المنهج: بألاّ نحطم واقعاً مركباً إلى عناصر مفتتة وبألاّ نلغي مسبقاً اللايقين والتناقض.

---

(9) فيتغنشتاين الثاني سيرد الاعتبار للغة الطبيعية على حساب اللغة المقعّدة. وصارت الفلسفة في نظره عاجزة إلا عن وصف شتى "ألاعيب اللغة"؛ ذلك أن الفلسفة النقدية (العقلانية) مستحيلة؛ ولم يعد المهم أن نعرف الظواهر ذات المعنى (الولادة، الموت، الشمس)، بل أن نعترف بها. الأساس الأقصى عند فيتغنشتاين هو الحياة اليومية العادية للكائنات البشرية، والممارسات التابعة للحس العام، والمعتقدات التي تمكّن من الاستمرار...

بين تشييء المواضيع الذي يمكّن المنطق من معرفتها ومراقبتها، وبين مراوحتها بين التماسك والصيرورة، لا بد من أن نقود الفكر ليس إلى البين بين وإنما إلى التعرج، ولا بد من أن نعود إلى المنطق لنتمكن من خرقه ثم نعود إليه مجدداً... استعمال المنطق ضروري للتعقل وتجاوز المنطق ضروري للذكاء. الإحالة إلى المنطق ضرورية للتحقّق، وتجاوز المنطق ضروري للحقيقة.

المنطق يخدم المراقبة، والتجربة، والتخيل. إنه يجعل الفكرة الجديدة تمتد في نتائجها غير المتوقعة دون إثارتها. خلافاً لما ظن راسل وهيلبرت، ووفق ما فكر فيه بروير، يجب على الفكر الرياضي نفسه أن ينسى المنطق: يرى بروير أن بناء الرياضيات هو ديمومة غير متوقعة، وأن التعارضات التي تطرأ عليه تنجم عن أن الرياضيات تخضع لأحكام منطق غريب عن طبيعته الحقيقية. وهكذا فإن الفكر، وحتى الفكر الرياضي، لا يمكن أن يسجن في المنطق (الكلاسيكي) ولكن يجب أن يحمله كما تُحمل الأمتعة.

إذاً، ينبغي على المنطق أن يكون تابعاً للفكر. إن الفكر يندفع في اللايقين. ودمار اليقين يطلق العنان للفكر. ويجب على الفكر أن يخرق طبيعياً المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي أثناء حركته مع احترام كل جزء من أجزائه. الفكر يستوعب العمليات المنطقية ـ الرياضية ولكنه يتخطاها. يتعادل المنطق مع العملية الإجرائية (قواعد الحوسبة)؛ ويستدعي الفكر (التفكير) الحوسبة بالضرورة ولكنه يتجاوزها. الفكر يحرك المنطق ولكنه لا يحركه وهو يعمل. الفكر يتقدم عندما ينتهك. "إذا عنت نظريات غودل شيئاً للفيلسوف فإنها عندما تدلّنا على أن الفكر النظري كلما يتوق إلى اكتشاف وتبرير المبادئ الخاصة بمسعاه كلما يجد نفسه مجبراً على خرق هذه المبادئ" (Amsterdamski 1975, p. 54).

سأعبر عن شعوري قائلاً إن الفكر المركّب يلتحق بمبادئ المنطق ويستعملها ويتجاوزها ويخرقها في الوقت نفسه. **لا يوجد منطق تقعيدي سوى الفكر ذاته.**

لا توجد نظرية إلا وفيها ثغرة، ثغرة ليست فقط تجريبية (معطى مجهول متغير خفي... إلخ) بل ثغرة في المنطق: الاستقراء ليس يقينياً، الاستنتاج ليس يقينياً بشكل مطلق. لا يوجد فكر إلا وفيه مجازفة. علينا أن نسير متأرجحين دون انقطاع بين الضرورة المنطقية إلى عزل أشياء الفكر وضرورة تمتينها (وهذا عكسه منطقياً)، وبين مستلزمي البساطة والتعقيد.

لا نعلم متى يتهافت فكرنا، ومتى يفلت فكرنا من اتساق فكرنا ومتى يكسره.

لا نعلم متى نتخلى عن المنطق ومتى نخضع له. المنطق هو مساعد للفكر وخصمه في آن، وهذا الطرح هو منطقي يستطيع أن يفكك منطقياً ويتجاوز المنطق في آن.

في جميع الأحوال يجب على الفكر أن يتجاوز المنطق، وأعني بالتجاوز التقدم والاجتياز والخرق.

المنطق والتعقل

إن نتائج توهين المنطق مهمة لفكرة عقلنة الحقيقة وفكرة إحقاق العقلنة.

علينا أن نتخلى عن كل أمل لا يقضي فقط بإكمال كل وصف منطقي ـ عقلي للواقع بل خصوصاً **بإرساء العقل على المنطق وحده.**

أي منطق قادر على تحديد الشروط الشكلية للحقيقة لا يستطيع أن يحدد معايير الحقيقة ولا معنى مفهوم الحقيقة. هل نستطيع

الحفاظ على العلاقة الصارمة (الجامدة في الواقع) بين المنطق والاتساق والتعقل والحقيقة **عندما نعلم أن الاتساق الداخلي يمكن أن يكون عقلنة** (هذياناً)؟

رأينا أيضاً أن التحديد العقلي للحقيقة يستطيع أن يتزعزع في أدنى مستوى من مستويات القياس المنطقي (مفارقة الفيلسوف الكريتي).

وبخاصة يدفعنا توهين المنطق إلى ربط التعقل بالبحث عن وجهات نظر رفيعة. ينتج من تارسكي أن الحقيقة أو خطأ المفاهيم في لغة معينة يقتضيان دائماً لغة رفيعة المستوى أو لغة تقعيدية لتعريف الحقيقة وخطأ مفاهيم اللغة التي أصبحت مثار بحث. يُستنتج من غودل أن هناك قضايا حقيقية لا يمكن إثباتها في المنظومة التي تنتمي هذه القضايا إليها ولكن يمكن إثباتها في منظومة تقعيدية. ويُستنتج من بوبر أن القضية المثبتة تجريبياً لا يمكن أن تكون صحيحة إلا مؤقتاً أو موضعياً. الحقيقة العقلية وحقيقة التعقل مرتبطتان، إذاً، بوجهة نظر رفيعة مقبولة ونقدية، ولا ترتبطان بمنظومة قد تُثبت تجريبياً (نظرية الحدود عند بوبر) وتؤكَّد منطقياً (نظرية الحدود عند غودل). وتنجم عن ذلك نتيجتان أساسيتان:

1) عندما تتجاوز الحقيقة الإثبات الصوري والبرهان الفعل تصبح رهاناً؛

2) يتضمن التعقل البحث عن وجهة نظر رفيعة.

يجب أن نستنتج من توهين المنطق الكلاسيكي إفلاساً في التعقل. ذلك أن التعقل لا يحتاج إلى منطق جامد (قوي) وإنما يحتاج إلى منطق مرن (ضعيف). يتعارض التعقل مع العقل المغلق.

إذا كان الاتساق هو ما يوحّد بشكل منطقي عناصر شتى في

منظومة ما ويحدد تناغمها بغياب التناقض يكون التعقل مركّباً يضمن التحاور بين الأبنية المتسقة في الفكر البشري والعالم التجريبي، ويلجأ إلى النشاط النقدي والنقد ذاتي وإلى الفطنة والحيلة الميتيس (*metis*) اليونانية. طبعاً يقتضي التعقل الاستعمال الكامل للاتساق المنطقي. ولكن يصبح من المؤكد أن العالم التجريبي لا يترك ذاته فريسة منظمة متسقة. هذا ما ينجم عن كل نظر في معرفة المعرفة. التعقل الحقيقي يعرف حدوده ويستطيع معالجتها (وجهة نظر متطورة) أي أنه يستطيع تجاوزها نوعاً ما مع الاعتراف بوجود أمر يتجاوز التعقل.

يصبح الهروب خارج المنطق هذياناً شديد الغرابة. ويصبح الاذعان الاستعبادي للمنطق هذياناً معقلناً.

ومرة أخرى، رأينا ظهور ما يُحدث الفرق بين التعقل والعقلنة مع أن مصدرهما واحد. العقلنة تخضع للمنطق الاستنتاجي - الهوياتي:

أ) يستبعد الاتساق الشكلي ما لا يستطيع إدراكه ويعتبره خاطئاً؛

ب) تستبعد الثنائية الفاصلة كل التباس وتناقض باعتبارهما خاطئين.

التعقل الحقيقي يشمل المنطق الاستنتاجي - الهوياتي ويستخدمه ويتجاوزه في تعامله مع الواقع. وفي هذا المعنى يتماهى التعقل مع تحاور يتم بين النظري والتجريبي ويقتضي منطقاً ملطفاً/ أو موهّناً لا ينتصر المنطق فيه قطّ ولكنه لا يُسحق إطلاقاً.

التعقل الحقيقي هو تعقل غير مكتمل ومفتوح ويقتضي منطقاً ناقصاً ومفتوحاً...

كل منظومة عقلية تتضمن أسئلة لا تستطيع الإجابة عنها. وإذا استدعت بالضرورة البحث عن وجهة نظر متطورة حول ذاتها فلا توجد مع ذلك منظومة تتجاوز حدود العقل تستطيع أن تعامل واقعاً يتجاوز حدود العقل. ينجم عن ذلك أن المنظومة العقلية يجب عليها أن تتضمن انفتاحاً على الاعتراف بما يتجاوز حدود العقل.

التعقل الحقيقي قادر دائماً على تخطي المنظومات الفكرية التي تنشئها. ويلجأ بالضرورة إلى تحاور بين اللغة الطبيعية واللغة التقعيدية، الذي يخلق تحاوراً بين التعقيد والصرامة. إنه يعترف بوجود الأنا والأنت والمجتمع والثقافة.

التعقل الحقيقي قادر على دفعنا إلى تخوم الإدراك وإلى تخوم هول الواقع. وعندئذ يستطيع أن يتحاور مع الشعر.

وهكذا نستطيع أن نصل إلى معرفة الاستمرارية والقطيعة بين التعقل المركّب وأشكال التعقل الكلاسيكية. عندئذ ينبغي علينا أن ننجب الجيل الجديد من المنظومات العقلية التي ستكون بالضرورة منفتحة ومركّبة.

نصل الآن إلى مسألة الجدول الاستبدالي (Paradigme).

الفصل الثالث

الخلفية الفكرية (علم البراديغم)

أ) السيد المتخفي

كما أعلنّا في بداية هذا الكتاب، يقع الاستبدال في صميم النظريات. وسنرى أن المنطق يقع تحت الرقابة البراديغمية.

اعتراف

ما معنى كلمة "استبدال"؟ إن كلمة **برادیغما** اليونانية تدور عند أفلاطون حول اعتبار النمط أو القاعدة مثالاً يحتذى. أما عند أرسطو فإن البراديغما هو البرهان المؤسس على مَثَل ويميل إلى التعميم.

أخذ مفهوم البراديغم معنى خاصاً في الألسنية البنيوية لاسيما مع هلمسليف (Hjemlslev) وجاكوبسون (Jakobson). ويتحدد في المعارضة والتكامل مع مفهوم التركيب (syntagme): البراديغم هو محور العلاقات الكبرى (جمع، معارضة) بين الوحدات اللسانية، وانطلاقاً منه ينتقي الخطاب العناصر التي تؤلف الجملة. البراديغم الأفقي يعادل بُعدي اللغة والرمز فيما المحور التركيبي العمودي يعادل بعدي الكلام والرسالة (انظر ص 244–245 من هذا الكتاب).

أخذت كلمة باراديغم معنى عاماً بعيداً جداً من معنى الألسنية البنيوية في مفردات الأفكار والنقاشات العلمية الأنغلوساكسونية. فتدل إما على المبدأ والنموذج والقاعدة العامة، وإما على مجموع التصورات والمعتقدات والأفكار التي تتوضح بطريقة مثالية أو التي توضحها حالات مثالية.

أولى توماس كون (Thomas Kuhn) في كتابه **بنية الثورات العلمية** أهمية كبرى لمفهوم البراديغم. فاستعاد على طريقته الخاصة الفكرة القائلة بأن المعرفة العلمية ليست مجرد تراكم معلومات، وبأن طريقة تصور النظريات العلمية وصياغتها وتنظيمها تتحكم بها المسلّماتُ والفرضيات الخفية وتراقبها. وقامت فرادته على كشفها - من خلف الفرضيات والمسلّمات - أساساً جماعياً من البديهيات الخفية والمحتومة سمّاها "استبدالات"، وعلى اعتبار التحولات الكبرى في تاريخ العلوم تمت بثورات باراديغمية. وفي الطبعة الأولى من كتابه يتشكل البراديغم بواسطة "الاكتشافات العلمية التي نالت اعتراف العالم والتي عرضت في فترة ما عدداً من المشاكل والحلول لمجموعة من الباحثين". وفي الطبعة الثانية أخذ البراديغم معنى مجتمعياً فأصبح "مجمل المعتقدات والقيم المعترف بها والتقنيات المشتركة لدى مجموعة معينة".

وهكذا أعطى كون (Kuhn) كلمة "باراديغم" معنى قوياً وغامضاً في آن. قوي لأن البراديغم يحمل قيمة جذرية في التوجه المنهجي وفي الترسيمات الفكرية الأساسية وفي الفرضيات والمعتقدات التي تلعب دوراً أساسياً، وتتمتع بسلطة تهيمن على النظريات. غامض لأنه يراوح بين معاني شتى تحظى في المحصلة وبشكل غامض بالقبول الجماعي برؤية للعالم لدى أهل العلم. في جميع الأحوال وبسبب الانتقادات المتعلقة بضبابية كلمة "باراديغم"

انظر شابيرو (Shapiro, 1980, pp. 293 sq.)، قرر كون ـ بعد أن حاول تحديد موضع الكلمة وتأسيسها اجتماعياً وثقافياً ـ إهمالها.

الانتقادات التي تناولت قصور وضبابية مفهوم البراديغم لدى كوهن لم تكشف فقط قصوراً في فكر كون بل أيضاً صعوبة التفكير في مفهوم البراديغم الذي راح يغيم ثم يتلاشى ما أن نتعمق في تبيين طابعه الأول والمؤسِس والنووي. إنه مفهوم لا نعرف أن نعزله حقاً ولا أن نربطه حقاً في اللغة والمنطق والفكر البشري والثقافة... ولكن ميشيل فوكو (Michel Foucault) نظر إلى العلاقة بين الثقافة/ والمعرفة بشكل تبسيطي ("في فترة ما لا يوجد في الثقافة إلا المعرفة..") واعتباطي (عندما تكلم عن القطيعات المعرفية وحدد مكانها وزمانها).

وماروياما (Maruyama) من جهته حدّد أربعة أنماط معرفية: وكل نمط يحدد أنماطه في الإدراك والسببية والمنطق ويخلق **مشهده الذهني** (*mindscape*) وهذه العبارة له؛ النمط الأول اتساقي ـ هرمي ـ تصنيفي؛ والثاني تذريري؛ والثالث ذو انضباط ذاتي والرابع تشبيهي. وتكمن أهمية تصور ماروياما في جذريته وكونيته: فلا ينطبق فقط على جميع أشكال المعرفة وإنما أيضاً على علم الجمال والأخلاق والدين. وكما سنرى هناك باراديغم كبير (mindscape, episteme) يتحكم ليس فقط بالنظريات وطرق التفكير بل يتحكم أيضاً بالحقل المعرفي والفكري والثقافي حيث تولد النظريات وطرق التفكير. ويتحكم أيضاً بالإبستيمولوجيا التي تتحكم بالنظرية، ويتحكم بالتطبيق الذي يتحكم بالنظرية انظر (ص 325-326 من هذا الكتاب).

لا أحتفظ بمفهوم البراديغم على الرغم من غموضه، بل بسبب غموضه، لأنه يستهدف شيئاً عميقاً جداً ومنغمساً بشكل عميق في اللاوعي الفردي والجماعي الذي مازال ظهوره الحديث العهد

والجزئي في الفكر الواعي مشوباً بالغموض. أحتفظ بهذا المفهوم أيضاً على الرغم من التباسه بل بسبب التباسه لأنه يحيلنا إلى جذور عديدة متشابكة (ألسنية، منطقية، أيديولوجية، وبخاصة دماغية ـ نفسية، واجتماعية وثقافية).

كما فعل فوكو في الإبستيمي سأستعمل كلمة براديغم ليس فقط من أجل المعرفة العلمية وإنما أيضاً من أجل كل معرفة، وكل فكر، وكل منظومة عقلية.

الصياغة

أقترح التعريف التالي: يتضمن البراديغم بالنسبة إلى جميع الخطابات التي تتم في مملكته المفاهيم الأساسية أو المقولات الكبرى للتعقل كما يتضمن نوع العلاقات المنطقية في التجاذب/ أو التنافر (من وصل أو فصل أو انخراط أو غيرها) بين هذه المفاهيم أو المقولات.

وهكذا يعرف الأفراد ويفكرون ويتصرفون حسب هذه البراديغمات المحفورة ثقافياً فيهم. والمنظومات الفكرية مرتبة جذرياً بفضل البراديغمات.

تعريف البراديغم هذا ذو طبيعة دلالية ومنطقية ومنطقية ـ أيديولوجية. دلالياً يحدد البراديغم التعقل ثم يحدد المعنى. منطقياً يحدد العمليات المنطقية الكبرى. منطقياً ـ أيديولوجياً يكون المبدأ الأول للجمع والإلغاء والانتقاء ويحدد الشروط في تنظيم الأفكار. بفضل هذا المعنى الثلاثي التوليدي والتنظيمي، يوجه البراديغم، ويحكم، ويراقب تنظيم أنواع التفكير الفردي والمنظومات الفكرية الخاضعة له.

لنأخذ المثال التالي: هناك باراديغمان مسيطران يتصلان بالعلاقة

القائمة بين الإنسان والطبيعة. الأول يتضمن البشري في الطبيعي وكل خطاب يخضع لهذا البراديغم يحوّل الإنسان إلى كائن طبيعي ويعترف بـ "الطبيعة البشرية". ويقتضي البراديغم الثاني الفصل بين هاتين الكلمتين ويحدد ما هو خاص بالإنسان من خلال استبعاد فكرة الطبيعة. ويشترك هذان البراديغمان المتعارضان في الخضوع لباراديغم أعمق ألا وهو باراديغم التبسيط الذي يقضي ـ أمام كل تعقيد مفهومي ـ إما بالاختزال (وهنا اختزال البشري إلى طبيعي)، وإما بالفصل (وهنا فصل البشري عن الطبيعي) مما يمنع تصور الثنائية الجامعة (الطبيعية، والثقافية، والدماغية، والنفسية) في الواقع البشري، ويمنع أيضاً من تصور التلازم والفصل بين الإنسان والطبيعة. ينقصنا باراديغم مركّب وتحاوري يتعلق بالتلازم/ والتمييز/ والربط يتيح مثل هذا التصور.

يمكن أن نعرّف طبيعة البراديغم كالآتي:

1. ترقية/ واصطفاء المقولات الأساسية للتعقل.

وهكذا **تكون مقولة النظام** في التصورات الحتمية، ومقولة **المادة** في التصورات المادية، ومقولة **العقل** في التصورات العقلية، ومقولة **البنية** في التصورات البنيوية... إلخ، تكون المفاهيم الأساسية التي تصطفي/ وتُصطفى، والتي تُقصي أو تُخضع المفاهيم المتعارضة معها (وهي الفوضى والمصادفة والعقل والمادة والحدث). وهكذا يكون المستوى البراديغمي هو مستوى مبدأ اصطفاء/ أو إهمال الأفكار التي ستكون إما واردة في الخطاب أو النظرية وإما مستبعدة ومهمَلة.

2. تحديد العمليات الأساسية المنطقية الأساسية.

كما رأينا منذ قليل، البراديغم التبسيطي المتعلق **بالنظام** أو **الإنسان** يعمل بفصل واستبعاد (الفوضى بالنسبة إلى النظام والطبيعة بالنسبة إلى الإنسان).

من هذا الجانب، يبدو البراديغم وكأنه مرتبط بالمنطق (استبعاد - تضمين فصل - وصل تلازم ـ نفي). ولكنه في الحقيقة يختفي تحت المنطق وينتقي العمليات المنطقية التي تصبح مرجحة ووجيهة وبديهية تحت حكمه في آن واحد. هو من يحدد الاستعمال المعرفي للفصل والوصل. وهو الذي يدفع قدماً ببعض العمليات المنطقية على حساب عمليات أخرى، وهو الذي يضفي الصلاحية والكونية على المنطق الذي اختاره. ومن هنا يمنح الخطابات والنظريات التي يتحكم بها صفات الضرورة والحقيقة. بالأوامر والنواهي التي يصدرها البراديغم فإنه يؤسس للبديهية، ويعبر من خلالها "كل ظاهرة طبيعية تخضع للحتمية"، "كل ظاهرة خاصة بالإنسان تُعرَّف على أنها فوق طبيعية".

وهكذا، إذاً، يقوم البراديغم بانتقاء عمليات تحديد المفاهيم والمقولات وأشكال المنطق، ويقوم أيضاً بتحديدها والتحكم بها. فيختار المقولات الأساسية للتعقل ويراقب طريقة استعمالها. وانطلاقاً منه تتحدد الهرميات والطبقات وسلاسل المفاهيم. وانطلاقاً منه تتحدد قواعد الاستنباط. وهكذا لا يجد نفسه في نواة كل منظومة فكرية وكل خطاب فقط بل في صميم كل تفكير.

فيكون فعلاً في النواة الحوسبية/ المعرفية انظر **المنهج** (*La méthode*, 3, 1, pp. 115-125) كعمليات الفكر التي تتضمن معاً إلى حد ما:

ـ سمات سبقت المنطق وتتعلق بالفصل والجمع والنبذ والتوحيد؛

ـ سمات منطقية تتعلق بالتفكيك/ والتركيب وبالاستبعاد/ والضم وهي عمليات تتعلق بالمفاهيم الأساسية؛

ـ سمات قبل ألسنية، وقبل دلالية، تبني الخطاب الذي يقتضيه البراديغم.

كما الجرثوم في الحمض النووي (AND) يتحكم ببرنامج الخلية كله في منحى غاياتها الخاصة هكذا يتحكم البراديغم بالخطاب وبالنظرية. وكما الجرثوم يستخدم الآلية المولِدة (وهنا المنطق والألسنية) كي يمارس سلطته. يتوقف التماثل هنا، فخلافاً للجرثوم ليس البراديغم غريباً على الخطاب بل ينمو في داخله. على غرار الحاسوب الذي يخضع لبرمجية يخضع عقل الفاعل المحوسب/ المفكر لقوة البراديغم التي تتجاوز الذات. فالبراديغم يفكر دون المطلوب ويفكر فوقه على المستوى البراديغمي لا يملك عقل الفاعل أية سيادة كما أن النظرية لا تملك أية استقلالية. فعلى هذا المستوى يتم التفكير ونفكر نحن في الأنا التي تفكر.

البراديغم هو تحت المنطق (يتخفى مقارنة بالمنطق)، وقبل المنطق (يسبق استعمال المنطق)، ويعلو على المنطق (ويتفوق عليه). إنه نوعاً ما يمارس رقابة برمجية على المنطق في ما يتعلق بالطروحات والخطابات والنظريات. إنه يتحكم بالمنطق ولكن المنطق بدوره يتحكم به. فمثلاً، المبدأ المنطقي للثلث المستبعد تسيطر عليه باراديغمياً سيادة التفكيك، ويتحكم به إقصاء كل ربط أو انخراط ممكن قد يطرح فرضية ثالثة؛ ومبدأ الثلث المستبعد هذا يترك مفعولاً عكسياً على البراديغم ويعززه عندما يضفي عليه صفة البداهة والحقيقة المنطقيتين. وهكذا، يأخذ باراديغم التبسيط صفة الإطلاق، وكل تصور مركب ممكن يستطيع أن يربط بين طرحين متعارضين يُقضى عليه في المهد.

يلعب البراديغم دوراً خفياً/ وسيادياً في كل نظرية أو مذهب أو أيديولوجيا. مبدأ تماسك/ واتساق النواة الذي يطرح المفاهيم الداخلية لمنظومة الأفكار يجعلها تنتظم هرمياً وضمن مجموعات ويخلق لها مفصلاً منطقياً، ويحدد علاقة المنظومة بالعالم الخارجي

(انتقاء، ورفض الأفكار، والمعطيات. . . إلخ). البراديغم ينتج صوابية المنظومة فيضفي المشروعية على قواعد الاستنباط التي تضمن الإثبات والصوابية في طرح معين.

بوجيز العبارة ينشئ البراديغم العلاقات الأساسية التي تشكّل البديهيات وتحدد المفاهيم وتتحكم في الخطابات أو/ و النظريات. إنه ينظم تنظيمها ويولّد ولادتها أو قيامتها.

البراديغم غير واعٍ، ولكنه يثلج صدور الفكر الواعي ويراقبه، ويكون بهذا المعنى متجاوزاً للوعي. وهنا نستطيع أن نطرح كلمة أرخي (Arkhe) اليونانية التي تعني السابق والمؤسِس والخفي والسيادي والناقص الوعي والزائد الوعي. للباراديغم صفات كثيرة، واللافت أن ميشيل فوكو قد استعمل كلمة "أرخيولوجيا" للدلالة على علم المعرفة.

وهكذا، إذاً، بعد أن جددنا مفهوم البراديغم بخاصيته النووية التوليدية كمنظّم للتنظيم نستطيع أن نجعله يقود المبادئ الفكرية، وأن يكون في صميم المنظومات الفكرية بما فيها النظريات العلمية (وهنا يظهر أن ما أتى به كون (Kuhn) مهم).

المضمار البراديغمي حاضر في مبدأ التناغم/ والاتساق، وفي التأكيد الذاتي "للنواة الصلبة" لما أطلق عليه لاكاتوس (Lakatos 1970) تسمية "برنامج الأبحاث"، ولكنه لا يتماهى لا مع المسلمات الماورائية (التي يحملها في ذاته والتي تحمله في ذاتها)، ولا مع البديهيات (التي ينتجها ويتحكم بها قبل أن يتعزز بها). كذلك المضمار البراديغمي حاضر في موضوعات (Themata) هولتون (Holton 1982) ولكن بشكل خفي. وهذه الموضوعات أفكار أساسية هوسية تحدد تصوراً من تصورات العالم (*Weltbild*). والقناعات

الأنطولوجية المتمثلة بالثيماتا هي في الواقع أفكار ـ أساطير تردّ على خيار لا مناص منه في المعضلات الكبرى التي تعترض تحرّياتنا في صميم الواقع: وهكذا يحرّضنا باراديغم التبسيطات السائد على الاختيار ما بين المادة والعقل، والجوهر والشكل، والمستمر والمنقطع والتحليل، والتوليف والآلي والعضوي، والحتمية والمصادفة، والغائية والسببية، والوحدة والتعدد، والثبات والتحول، والمظهر والكنه وكل عقل يختار الموضوع الذي يستجيب لرغبته (ليبيدو) الفكرية. البراديغم لا يقرر في مجال الموضوع بل في مجال البديل ويستبعد كل إمكانية ثالثة. وهكذا، فإن جميع البدائل الموضوعاتية التي تظهر في الحقل العلمي يفرضها تفكيك البراديغم التبسيطي الذي يجعل كل تركيب بين المفردات المتعارضة تركيباً عبثياً.

سمات البراديغم

لِنُحْصِ الآن السمات المميزة لكل براديغم:

1. البراديغم "غير قابل للتزوير" أي أنه بمنأى عن كل إلغاء ـ أو تحقق تجريبي مع أن النظريات العلمية التي تتوقف عليه "قابلة للتزوير"[1].

2. يتمتع البراديغم بمبدأ سلطة البديهيات. ومع أنه لا يختلط بالبديهيات فإنه مؤسسها، وإن سلطة البديهية تشرعن وجود البراديغم بمفعول رجعي.

---

(1) تبدو لي ترجمة عبارة بوبر الشهيرة بهذا الشكل ترجمة وجيهة انظر كتابي العلم مع الوعي: *Science avec conscience*, Points (Paris: ed. du Seuil, 1990), p. 37.

3. يتمتع البراديغم بمبدأ إقصاء: لا يقصي البراديغم المعطيات والأقوال والأفكار التي لا تتطابق معه فحسب، بل يقصي أيضاً المشاكل التي لا يعترف بها. وهكذا لا يستطيع باراديغم التبسيط (تفكيك أو تقليص) أن يعترف بوجود مشكلة التعقيد.

4. لأن ما يقصيه البراديغم غير موجود فإنه يجعلنا عمياناً. وفق البراديغم البنيوي لا يحظى الفاعل والصيرورة بأي وجود فعلي، وحسب البراديغم المعرفي ـ البنيوي لفوكو، فإن الإنسان ليس سوى ابتكار معرفي، عندئذ، يحط كل خطاب "إنسانوي" من شأن قائله.

5. البراديغم غير مرئي. ولأنه يقع كما قلنا في حيّز اللاوعي، وفي حيز ما فوق الوعي، فإنه المنظم الخفي للنواة التنظيمية الظاهرة للنظرية التي يحظى فيها بمكانة غير مرئية. إنه بالتالي غير مرئي في التنظيم الواعي الذي يتحكم به. (وخطاباتنا الواعية هي أقلّ وعياً لمعانيها ممّا تظن نفسها واعية إياها تماماً). البراديغم غير مرئي بطبيعته لأنه دائماً افتراضي؛ البراديغم لا يُعبَّر عنه بذاته؛ لا يوجد إلاّ في تجلياته. إن المبدأ الافتراضي دائماً هو الذي يتجلى ويتجسد في ما يخلقه. لا يستطيع المرء أن يتكلم عنه إلا انطلاقاً من تفعيلاته التي تقدّمه كمثل: أي أنه لا يظهر إلا من خلال أمثلته (كما يشير معنى الكلمة اليونانية إلى ذلك).

6. البراديغم يخلق شيئاً من البداهة عندما يُخفي نفسه. وبما أنه غير مرئي، فإن ما يخضع له يظن أنه يخضع للأحداث، والتجربة، والمنطق علماً بأنه يطيعه هو في المقام الأول.

7. البراديغم يساهم أيضاً في خلق الشعور بالواقع، لأن الإطار

المفاهيمي والمنطقي لما ينظر إليه كواقع[2] يتوقف على المحدِد البراديغمي. وهكذا، فإن الذي يَخضع للباراديغم النظام ـ الملك يظن أن جميع المظاهر الحتمية هي أحداث واقعية، وأن جميع الظواهر المحتملة هي مظاهر.

8. الطابع الخفي للباراديغم يجعله محصّناً ولا يمكن النيل منه. بيد أن فيه نقطة ضعف: ففي كل مجتمع وكل مجموعة يوجد أفراد جانحون ينفرون من البراديغم السائد. ومع أن الثورات نادرة جداً، فإن هناك ثورات فكرية أي ثورات باراديغمية.

9. بين باراديغم وآخر يوجد عدم تفاهم وتضاد أي بين الأفكار والخطابات والمنظومات الفكرية التي تستدعيها باراديغمات مختلفة. وهكذا، فإن كل من يقع في إطار المعارضة البراديغمية بين الرأسمالية/ والاشتراكية يرى أن كل ما يسجل المعطيات السياسية للغرب والشرق في إطار التعارض البراديغمي بين الديمقراطية/ والشمولية والعكس بالعكس يرى أنه وهمي وخادع. تَظهر المعاهدة التي وقعها هتلر وستالين عام 1939 أنها ظرفية بحتة وتندرج في إطار البراديغم الأول الذي يقيم علاقة جوهرية بين الرأسمالية والنازية. إلا أن المعاهدة في إطار البراديغم الثاني هي لافتة جداً وتدل على القرابة بين الشموليتين.

إن نمط التفكير الخاص بباراديغم آخر يبدو "غرائبياً" حسب تعبير ماروياما، أي أنه غير مألوف ومستهجن. الأفكار الناجمة عن هذا البراديغم الغريب تتناقض مع البديهيات، وتبدو من ثم غامضة أو هذيانية أو كاذبة. إنها صادمة، وتثير هذه الصدمة عملية المناعة

---

(2) كما يقول فاتسلافيك (Watzlawick) (1978، ص 120): "ما أن تمتلك طبقة معينة شيئاً من الأشياء، يصعب علينا جداً أن نراه ملكاً لطبقة أخرى". ونحن نرى أن الانتماء إلى طبقته هو واقع ملموس.

الإقصائية التي تكلمنا عنها سابقاً (ص 194 ـ 197 من هذا الكتاب). أخيراً، تنقلب الحجج المعاكسة على المناقض نفسه بطابعها الفضائحي والانتهاكي والعبثي والتهافتي. في أوساط أهل العلم بالذات، تكون صعوبات التفاهم أكبر كلما كانت البراديغمات تتعارض خلف النظريات. ونلاحظ ذلك عندما نقرأ المناظرة التي اشتعلت بين بياجيه وتشومسكي (Piattelli-Palmarini, 1979)، وفيها كان المقاتلان عاجزين عن أن يُدرجا في منظومتهما التعقلية حججَ خصومهما. وفعلاً، فإن صعوبات الفهم لمنظومة فكرية دون أخرى كما أشار إليها كواين (Quine) وماروياما بشكل مختلف تنجم عن عدم التمكن من ترجمة البراديغمات، والعجز عن توصيلها.

10. البراديغم مرتبط جداً بالخطابات والمنظومات التي يولّدها. إنها أشبه بفقرة العقد الذي يحافظ على ترابط جميع القطع التي تشكل القبّة، ولكن جميع القطع التي تحافظ عليها الفقرة تصونها هي أيضاً. إنها في المحصلة تدعّم ما يدعّمها. وكما نجد في كل تنظيم تكراري حي يحتاج المنجِب دائماً إلى من ينجبه من جديد من طريق من أنجب، ويحتاج إذاً إلى التأكيدات والبراهين. . . إلخ، التي تثبت صوابية المنظومة التي هو فيها بمثابة فقرة عقدٍ. لابد له دائماً من تفعيل ذاته عبر المعارف والتبينات والتحققات. وهكذا، فإن الحتمية تحتاج دائماً إلى تأكيد الحتميات المكتسبة وإلى اكتشاف حتميات جديدة على الدوام. إن النضوب في التأكيد، وإن اندياح المعطيات والحجج التي تتناقض مع قوانين البراديغم هي التي تخلق الظروف المسبقة للثورة البراديغمية. ونلاحظ اليوم أن النظام المطلق السائد هو نظام مأزوم، ويسعى إلى إنقاذ نفسه بأن يتحول إلى نظام دستوري سيادي وإلى نظام يقبل جزئياً بأشكال من الفوضى الصغرى التي يمكن ضخها إحصائياً وعزلها محلياً.

11. هناك باراديغم كبير يحدد من طريق النظريات

والأيديولوجيات عقلية معينة وإطاراً فكرياً ورؤية للعالم. لذا داخل هذا البراديغم يتشعّب تطور ما في عالمنا برمته[3]. فتغيّر ثورةٌ باراديغمية عالمنا. ذلك أن العالم الخاضع لباراديغم التعارض بين الديمقراطية/ والاشتراكية ليس نفس البراديغم الذي يخضع للتعارض بين الديمقراطية/ والشمولية. هذا ما يؤكد لنا أن رؤانا للعالم مشوبة كلها بعنصر شبه هذياني. يضاف إلى ذلك كما بيّن ماوريانا أن باراديغماً كبيراً يتحكم بالرؤية إلى العالم والفلسفة والعقل والسياسة والقرار والأخلاق...

12. لأن البراديغم، غير مرئي ولا يمكن النيل منه، فلا يهاجَم أو يعارَض أو يقوّض مباشرة. يجب أن تكون هناك صدوع وتفتتات وتآكلات وتهدّمات في صرح المفاهيم والنظريات التي يضمّها، ويجب من ثم أن يوجد فشل في الترميمات والإصلاحات الثانوية؛ ويجب، أخيراً، أن تبرز أطروحات وافتراضات جديدة لم تعد تخضع لهذا البراديغم وأن تتزايد أعداد التحققات، وأن تتأكد الأطروحات الجديدة بعد أن تفشل الأطروحات القديمة؛ وفي المحصلة نحتاج إلى مكوك تهدمي/ نقدي ينطلق من المعطيات والملاحظات والتجارب كي يتحقق انهيار كامل للصرح الملغوم، فيجرّ في خرابه البراديغم الذي سيتمكن موته، كما حياته، من أن يبقى غير مرئي...

ب) العقدة الغوردية

البراديغمات السائدة

يمكن التميز بين البراديغمات حسب مجال فهمها أو توسعها،

(3) "إذا غيّر أحدهم أو تعرّض لتغيير في المقدمات المدفونة بعمق في عقله، سيكتشف أن نتائج هذا التغيير ستتفرع في مجمل عالمه"، (G. Bateson, 1977, p. 250).

وحسب الحقول التي تعمل فيها، ويمكننا القول مع ماروياما (Maruyama, 1974, p. 138) أن باراديغمات عديدة قد تتعايش (حرباً أو سلماً) داخل الثقافة نفسها. ولكن كما سنرى هناك تصورات متعارضة كما في المادية والروحانية لا تخضع فقط لباراديغمين متحاربين؛ وهذان البراديغمان المتحاربان هما فرعان لباراديغم يحتويهما وهو البراديغم الكبير للغرب كما سنرى بعد قليل.

يجب أيضاً النظر في البراديغمات الرئيسية الكبرى: فهي تسيطر على الفضاء العقلي والثقافي في عصر ما، ويتعلقان أيضاً بالنسيج الاجتماعي التحتي. هذا ما عرضه علينا المبدأ الثلاثي العناصر الذي استخلصه دوميزيل (Dumézil) وبنفينيست (Benveniste) بعد أن درسا اللغات الهندو-أوروبية. هذا المبدأ هو فعلاً ذو طبيعة براديغمية لأنه يفصل ويراتب ويكامل بين ثلاثة أفكار كبرى: السيادة العقلية، والقوة الفيزيائية، والخصوبة. والحال أن البراديغم الثلاثي المجالات لا ينتشر فقط في أساطير[4] وتصورات الكون لدى الهندو-أوروبيين مع الآلهة التي تتحكم بكل مجال فيها بل يحدد بنية اجتماعية هرمية ثلاثية الأطراف بين الكهنة والمحاربين والمنتجين (المزارعين، ومربيّ الحيوانات، والصنّاع، والتجار). إذاً، أمامنا فعلاً باراديغم علمعقلي هو أيضاً مبدأ تنظيمي للمجتمع. إنه يضبط التنظيم الاجتماعي والنظام

---

(4) في وضع المنظومات الأسطورية الرمزية، يمكن أن يعرَّف البراديغم الكبير على أنه مجموعة من علاقات متينة بين رموز كبرى تحكم وتراقب عدداً من العمليات التماثلية والمنطقية التي تحدد الشعائر والممارسات التي تدخل في تنظيم المجتمعات. فعند قبائل الأزتيك مثلاً، يطغى البراديغم الأسطوري المتعلق بالموت/ والانبعاث والأضاحي التي تجدد الولادة، يطغى على الشمس المحتضرة في كل غسق لتنبعث من جديد في كل شفق، بفضل الأضاحي البشرية الضرورية للولادة الثانية؛ ويسيطر هذا البراديغم أيضاً على تصور السنة الشمسية الكبرى التي تقتضي ولادتها الثانية عدداً كبيراً من الأضاحي البشرية.

الثقافي والأساطير وتصور الكون والشعائر واللغة في آن. بوسعنا، عندئذ، أن نفترض أن باراديغماً كبيراً يقيم في صميم التنظيم الاجتماعي ـ السياسي وفي قلب التنظيم الثقافي العقلي لحضارة من الحضارات.

هل البراديغم الثقافي العقلي يحدد التقسيم الثلاثي للمجتمع؟ هل التقسيم الثلاثي للمجتمع هو الذي يحدد البراديغم الثقافي العقلي؟ يمنعنا تصورُنا المركّب من أقنمة البراديغم بجعله سيداً خفياً يتحكم بإبداعاته ومخلوقاته. ويمنعنا أيضاً من تحويل البراديغم إلى "منتَج" أو إلى "بنية فوقية" للتنظيم الاجتماعي. علينا بالأحرى أن نتصور حلقة فعالة يغذي فيها التنظيم الاجتماعي الثقافي البراديغم الذي يغذيه. إن البراديغم الذي يغذي التنظيم الثلاثي هو نفسه الذي أنشأه التنظيم الثلاثي. المهم هو ألا نبحث عن أولوية بل أن ننظر في التناوبية. وأخيراً، يجب أن نحاول أن نتصور العقدة الغوردية للأعماق التي يرتبط فيها كل شيء ارتباطاً وثيقاً ومذهلاً.

البراديغم الكبير للغرب

غالباً ما أشرت إلى "البراديغم الكبير للغرب" كما عبّر عنه ديكارت، وكما فرضته تطورات التاريخ الأوروبي منذ القرن السابع عشر. البراديغم الديكارتي يفصل الفاعل عن الموضوع فيكون لكل منهما فضاؤه، فهنا تكون الفلسفة والبحث الفكري، وهناك يكون العلم والبحث الموضوعي. وهذا الفصل يمتد قاطعاً الكون من أقصاه إلى أقصاه:

فاعل	موضوع
روح	جسد
عقل	مادة

كيفية	كمية
غائية	سببية
شعور	عقل
حرية	حتمية
وجود	ماهية

يتعلق الأمر حقاً ببارادیغم: يحدد المفاهيم السيادية وينص على العلاقة المنطقية المتمثلة بالفصل. لا يمكن أن يكون عدم الإذعان لهذا الفصل إلا خفياً وهامشياً وجانحاً. ويحدد هذا البراديغم رؤية مزدوجة للعالم ويجعل هذا العالم مزدوجاً: فمن جهة، هناك عالم من الأشياء تخضع للرصد والتجريب والتلاعب. ومن جهة أخرى، هناك عالم من الفاعلين يطرحون على أنفسهم مشاكل تتعلق بالوجود والتواصل والوعي والمصير. وكما أشرنا إلى ذلك (انظر القسم الأول من *"L'écologie des idées"*, chapitre 3, pp. 65 sq.) تم الفصل بين العلم والفلسفة إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ وراحت الثقافة العلمية تنفصل عن ثقافة الإنسانيات وتخضع لقواعد مختلفة تماماً.

يتحكم البراديغم الكبير بالطبيعة المزدوجة للممارسة الغربية، فإحداهما قائمة على العبادة الذاتية للفاعل الفردي (النزعة الفردية) والإنساني (النزعة الإنسانوية والمركزية البشرية) والقومي (النزعة القومية) والأعراقي (العنصرية)، والثانية قائمة على العلم والتكنولوجيا الموضوعيين والكميين والمناورين والجامدين عندما يتعلق الأمر بالشيء المستهدف (حتى عندما نعتبر الفرد أو العرق أو الثقافة شيئاً مستهدفاً). والحال أن التطورات المتعارضة للذاتية والفردية والروح والإحساس والروحانية والعلم والتقانة تتبع للباراديغم نفسه.

لقد أنشأت الذاتية ممالكها الخاصة بها، ليس فقط في الماورائيات (حيث تنتصر الأنا المتسامية)، والأدب والرواية والشعر والموسيقى (لاسيما في الرومانسية التي اضطلعت بحقوق وحقائق الحلم والهوى والحالة الثانية)؛ وأرست جذورها العميقة في الدين الذي ازداد طرده من قلب تنظيم المجتمعات وتنامى تكرّسه للخلاص الذاتي وللاحتياجات الذاتية. (كما رأينا أيضاً لم يُفرِغ العقل والعلم - إلا بشكل سطحي - الفكرَ الأسطوري والديني الذي تسلل خلسة ليشكّل الأساطير الأيديولوجية اللدنية للعقلانية والعلموية).

وهكذا يتنافس عالمان على مجتمعاتنا، وحيواتنا، وعقولنا؛ إنهما يتقاسمان الحيّز ولكن الواحد منهما يستبعد الآخر؛ فلا يستطيع أحدهما أن يكون إيجابياً إلا إذا أصبح الثاني سلبياً؛ ولا يستطيع هذا أن يكون حقيقياً إلا إذا دفع بالآخر إلى الوهم: ففي هذا لا يكون الفكر إلا ازدهاراً وطيفاً وبنية فوقية، أما في الآخر فلا تكون المادة إلا مظهراً وثقلاً وشمعاً يعجنه العقل.

الإنسانوية الغربية تكرّس الفصل بين العالمين وتقيم في كل منهما في الوقت عينه. وهكذا، فإنها لا ترى في العلم الجانب الذي يجعل من الإنسان موضوعاً من مواضيع العلم ويجهل كل فاعل بشري، بل الجانب الذي يحول العلم إلى وسيلة يسيطر فيها الإنسان على الطبيعة ويسعى إلى جعل المتلاعب بها محركاً للكون.

من الناحية المعرفية، يحوّل العلم الإنسان إلى موضوع محدد يزداد صغراً في كون يزداد صغراً. ولكن من الناحية العملية، يمنح الإنسان القدرة والقوة اللتين تمكّنانه من تدجين عالمه الخاص، ومن سحقه وإبادته. العلم الذي يلغي الفاعل من جهة، يصبح من جهة أخرى ذراعه العلمانية. الإنسانوية هي أسطرة تسعى إلى ربط العلم الذي يُنكر الإنسان بالإنسان الذي يسعى إلى الجبروت. وهكذا، فإن

الإنسان بتأثير من العلم يتوق إلى الصفر كونياً، ولكنه بتأثير من الإنسانوية يتوق إلى اللانهاية أنثروبولوجياً.

وبشكل أوسع، يصير عالم الدين، والتصوف، والشعر، والأدب، والأخلاق، والماورائيات، والحياة الخاصة، والوجد، والشعور، والحب، والغرام، المكمّلَ الفعلي والمكافئ الضروري للعالم الموضوعي للغاية، والبراغماتي، والتجريبي، والعادي، والتقني، والبيروقراطي. وينتقل الأفراد يومياً من هذا إلى ذاك بخطى عديدة لا يرونها ولكنها تغيّر حياتهم حقاً. الباحث العلمي هو من أنصار الموضوعية والعلموية عندما يتعامل مع مواده المخبرية، وتخضع مداخلاته في المؤتمرات ومقالاته في المجلات إلى جميع معايير الروح العلمية. ولكن ذاتيته حتى في مخبره تنتفض من خلال توترات أعصابه أو أشكال تعاطفه وانجذابه في علاقاته بزملائه وأساتذته ومساعديه، والنساء اللواتي يعملن في مخبره. وبشكل دائم، يقفز من الحالة الموضوعية التي تركّز على الموضوع إلى حالات عاطفية تركز على الذات. وعندما يعود إلى بيته يقفز إلى حالة تركز على العائلة، ثم إلى حالة من التركيز الإثني والمجتمعي عندما يشاهد الأخبار السياسية. ربما يستمع إلى الموسيقى فتنداح عليه ذاتيته. هو الذي يعلم أن كل شيء في الكون محدد، بما في ذلك الكائن البشري، يعيش بين بشر يعتبرهم كفاعلين مسؤولين عن أفعالهم. هو الذي لا يستطيع أن يؤمن بالحرية يؤنب ابنه بشدة لأنه لم يحسن الاختيار. باختصار، يقتضي نوع الثقافة الذي نشأ في الفصل بين الفاعل والموضوع وبه، يقتضي القيام بقفزات من حالة إلى أخرى أو بقفزات من عالم إلى آخر يُقدم عليها دوماً كل منا بشكل طبيعي وعفوي.

ولأن الفاعل والموضوع منفصلان فإنهما يلعبان الغميّضة معاً،

ويخفي كل منهما نفسه عن الآخر، ويتخادعان. وهكذا، فإن الفصام الخاص بثقافتنا يعطي كل شخص حياتين على الأقل. من جهة، حياة وجودية وأخلاقية مع حضور التجربة الداخلية وتدخلها ورؤية للأشياء والأحداث حسب الذاتية (الصفات والفضائل والمثالب والمسؤولية) والقبول بالقيم وأشكال التأثر والعدوى بين الأحكام الفعلية والأحكام القيمية والأحكام العامة؛ ومن جهة أخرى، حياة مليئة بالتفسيرات الحتمية والآلية وبالرؤى الجزئية والتنظيمية وبالفصل بين الأحكام الفعلية والأحكام القيمية.

وهكذا، فإن الحياة اليومية لكل واحد منا محددة بالبراديغم الكبير ومتأثرة به...

العقدة الغوردية

خلال التاريخ الغربي، وعبر التطورات العديدة والمرتبطة بالتقانة، والرأسمالية، والصناعة، والبيروقراطية، والحياة المدينية، نشأ شيء مشترك من الناحية البراديغمية بين مبادئ تنظيم العلم، ومبادئ تنظيم الاقتصاد، ومبادئ تنظيم المجتمع، ومبادئ تنظيم الدولة القومية.

وتظهر هذه الظاهرة العامة في معالجة الواقع نفسه (اختزال/فصل)، وفي الإخفاء المشترك ذاته (الفاعل يخفي الموضوع والموضوع يخفي الفاعل)، وفي الاختزال ذاته للنظام والقياس والحساب مع إهمال المزايا والكليات والوحدات المعقدة، وفي التخصص ذاته، والهرمية ذاتها، وفي الذرائعية نفسها، وفي التجريبية نفسها، وفي التلاعب نفسه، وفي اعتماد التقنية والتكنوقراطية، وفي العقلنة التي تتم برعاية العقل، وفي الفصل نفسه بين الشأن الإنساني والشأن الطبيعي، وتحويل كل ما يدرك بالمفهوم والوسيلة والآلة والبرنامج إلى موضوع مغلق...

وهكذا، فإن باراديغم العلم الكلاسيكي يتمحور حول البراديغم الكبير للغرب الذي يرسي جذوره في التوليدية الاجتماعية (الثقافية) وفي الأجهزة الظواهرية العرقية وعلى رأسها الدولة[5]. ونرى كيف أن توليديتي العلم والمجتمع تتطابقان في مستوى من العمق فتنتجان التحول الظواهري الهائل للمجتمعات الحديثة وتنتجان به.

الحقيقة أن البراديغم الكبير ترك آثاراً مركبة وأنتج أثناء ذلك آثاراً باترة. فبعد أن فصل بين عالم الثقافة الإنسانوية وعالم الثقافة العلمية، وبعد أن خلق معارضة بين مجال الروح والقلب والشعور والشعر وبين عالم العقل والتقانة والفعالية والتحايل، خلق إمكانية تحاور أصبح فيها النزاع بين الأطراف المتصارعة نزاعاً منتِجاً وخلاّقاً. هذا ما حصل في مجال الأفكار الذي لا تتوقف فيه القطيعات والتوليفات بين فلسفات العقل والشعور والفكرة والوجود المتعارضة. ولكن التعقيد لم يؤخذ قط في الحسبان ولم يأخذ به المشاركون في التحاور باستثناء بعض الحالات إذ اعتبر كل مشارك وجهة نظره الجزئية والخاصة على أنها كلية وشاملة. وعلى الأعم، إذا تكلمنا عن مجتمعنا نجد أن كل شيء في مجتمعنا وثقافتنا هو مبسّط للغاية إذا ما نظر إليه من زاوية خاصة، ومعقد للغاية إذا ما نظر إليه من زاوية الشمول...

ولكن سيصل وقت سيتعرض فيه البراديغم الكبير إلى التآكل والتلف دون شك وستخلق عنده العمليات التي حددها في العالم العلمي - التقني - البيروقراطي كمّاً زائداً من المناورات والتصلبات والتهديدات. وقد يدل ظهور البراديغم الكبير الآن، في نظر بعضهم،

---

(5) حول مفهوم الجهاز الظواهري العرقي، انظر: Edgar Morin, *La méthode*, Points (Paris: ed. du seuil, 1985), t. 2: *La vie de la vie*, pp. 246-248.

كبزوغ أبي الهول من الضباب، على أن باراديغماً جديداً بدأ يتشكل. أين؟ هنا، هناك، على السطح، في الأعماق...

باراديغم العلم الكلاسيكي

انفصل العلم عن الفلسفة في القرن السابع عشر لا لأنه أدخل إليها القياس والدقة المراقبة المنهجية والتجريب فقط بل لأنه يتأسس على البراديغم الفاصل الذي يستبعد كل حكم قيمي في أحكامه الفعلية وفي نظرياته. والحقيقة أن تطور العلم كان يخضع لتحاور مركب بين الخيال النظري والتحقق التجريبي، وبين العقلانية التي تسعى إلى وضع قوانين العالم والتجريبية التي تُخضع كل شيء لاحترام الوقائع. بيد أن العلم خضع للباراديغم الكبير للغرب بإفرازه باراديغماً تبسيطياً قادراً على تكوين رؤية حتمية كاملة لعالم يطيع بعض القوانين الكبرى التي لا غبار عليها. يجب على العلم أن يُحلّ اللامرئي البسيط محل المرئي المعقد حسب عبارة جان بيرّان (Jean Perrin) الذي كان يعتقد أنها دائماً وجيهة في منتصف هذا القرن [العشرين].

البراديغم الذي انتصر في الفيزياء، باعتبارها العلم الأول والحاكم حتى بداية القرن العشرين، وجد خصوبته وقصوره في رفض كل ذاتية. ففي البحث المهووس بالموضوعية، أي باللجوء إلى كل ما يمت بصلة إلى التحقق والنقد، وُجِدَ ويوجد منبع التطور والتقدم ليس القديمين فقط، وإنما المستقبليين للعلم الغربي. ولكن هذا العلم قد خلط بين الوصول إلى الموضوعية الفعلية وبين الصد اللاشعوري للمراقِب/ وللمصمِم وبين جهل الشروط الثقافية والاجتماعية والتاريخية لبروزه؛ لقد أقصى كل إمكانية تمعّن في ذاته وكل إمكانية يتم التعرف فيها على العملية المنفلتة التي تجره إلى التحايل والدمار الجامحين...

وصفنا في هذا الكتاب مرات عديدة الصفات المميزة للعلم التقليدي:

ـ الكشف عن النظام السيادي للطبيعة وطرد أشكال الفوضى والمصادفة واعتبارها ظواهر ثانوية أو أنها تنجم عن الجهل؛

ـ بساطة وثبات النظام الطبيعي (الذي يتجلى حسب آلية كونية)، والأشياء الأولى في الطبيعة (الوحدات الأولية البسيطة) التي يشكل تركيبها شتى الأجسام التي تخضع كلها للآلية الكونية؛

ـ عطالة المادة الخاضعة "لقوانين الطبيعة"، وإضفاء صفة المكان والهندسة على المعرفة التي تجهل وتستبعد عدم عودة الزمن إلى الوراء؛

ـ تجوهر الشيء "وتشيئه" وانقطاعه وانعزاله بالنسبة إلى بيئته إلى من يراقبه؛

ـ وجاهة إعراب ديكارت عن المعقولية إذ رأى في وضوح وتمايز الأفكار معايير للحقيقة التي يوجد صداها الأقصى في القول المأثور الذي تفوّه به فتغنشتاين عندما كف كل شيء عن أن يكون واضحاً: **ما يمكن أن يقال يمكن أن يقال بوضوح وما لا نستطيع التكلم عنه يجب أن نحيطه بالصمت**؛

ـ إقصاء ما لا يمكن قياسه وتوصيفه وتقعيده واختزال الحقيقة العلمية إلى حقيقة رياضية تختزل بدورها إلى نظام منطقي.

تشترك هذه السمات جميعها في باراديغم الاستبعاد الذي يقصي عن الروح العلمية وبالتالي عن الواقع "الحقيقي" جميعَ عناصر تعقيد الواقع (الفاعل الوجود الفوضى الصدفة الصفات التضامنات الاستقلاليات... إلخ). ويرتبط باراديغم الإقصاء بمبدأ الاختزال

الذي يُلزم بتفكيك الوحدات الأولى التي تكوّنه، والتي تصبح أساساً لكل معقولية. عندئذ، تجتمع الرؤية الذرية (التي لا ترى إلا وحدات أولية) مع الرؤية الآلية (التي لا ترى إلا نظاماً حتمياً بسيطاً) وتتعارضان أحياناً، ولكنهما كليهما تطردان العضوي والمركّب. وجميع هذه التبسيطات تتلاحم ويبرر بعضها بعضاً بواسطة الاتساق المنطقي المعقلِن حقيقةً والذي يتخذ صورة التعقل. إن تصور العالم للعلم الكلاسيكي يتأسس على مسلمتين معقلِنتين:

1) التلاقي بين التعقل المنطقي - الرياضي وبين بنى الواقع الموضوعي؛

2) مبدأ السبب الكافي[6] الذي يعطي لكل ما هو موجود سبباً لوجوده.

وانضاف إلى هذا باراديغم داخلي للانفصال، فعزل العلوم عن بعضها من داخل هذه العلوم (الفيزياء، البيولوجيا، العلوم الإنسانية)، وعزل الاختصاصات عن بعضها فقطع - بشكل تجريدي واعتباطي - موضوعها في النسيج التكافلي للواقع.

وكما أشرنا في الفصل السابق يخضع العلم الكلاسيكي ظاهرياً للصرامة المنطقية الموجودة في المبادئ الأرسطية الثلاثة، في حين أن مبدأه في الإقصاء الكامن أو المعلن باراديغمياً والذي شرعن بشكل مطلق الثلث المستبعد والذي قلّص مبدأه في الاختزال الكامن أو المعلَن براديغمياً قلّص الهوية فجعلها الهوية المجردة للمبدأ الأرسطي. وهكذا تؤكد المراقبة المعرفية القائمة على المنطق العلمَ

---

(6) عبّر عنها لايبنتز قائلاً: "لا شيء يحدث إلا وله سبب أو على الأقل سبب حاسم، أي يفسر مبدئياً لماذا هذا موجود بدل أن يكون غير موجود، ولماذا هو كذا بدل أن يكون كيت وكيت".

الكلاسيكي في حقيقته الخاصة، أي أن البراديغم الرئيسي يؤكد نفسه من طريق المنطق والإبستيمولوجيا. إن باراديغم الإقصاء، ومبدأ الثلث المستبعد، يعطيان بعضهما قيمة مطلقة. وهكذا، فإن المعضلات الكبرى كمعضلة الاستمرار/ والانقطاع تحولت إلى بدائل منوطة بنتائج تجريبية. فكل ما يفضي إلى تناقض هو دليل خطأ.

المرحلة القصوى في التصور الكلاسيكي للعلم قد تمت على يد النزعة الوضعية في المنطق التي اعتقدت أنها راسخة على صخرتي المنطق والواقع التجريبي المطلقتين واقتنعت بأنهما متطابقتان تماماً وبأن الاستقراء يمكّن من استخلاص قانون يقيني انطلاقاً من معطيات تجريبية. فهذه النزعة الوضعية تحوّل مبدئياً القضايا الجزيئية إلى قضايا ذرية (بسيطة وأولية)، فتجذب حقيقةُ القضايا الذرية حقيقةَ القضية الذرية.

وهكذا، فإن باراديغم العلم الكلاسيكي تحكّمَ (ومازال يتحكم في جزء كبير منه) ليس فقط بكل نظرية كلاسيكية وإنما أيضاً بالمنطق والإبستيمولوجيا وبرؤية العالم.

جميع مبادئ العلم الكلاسيكي ومكوناته تغذّي وتعزز رؤية للعالم قائمة على النظام والوحدة والبساطة التي تشكل الواقع الحقيقي المحجوب وراء مظاهر الالتباس ووراء التعدديات والتعقيدات. والحال أن هذه الرؤية الآلية والمادية والحتمية ترضي فعلاً التطلعات الدينية: أي الحاجة إلى اليقين وإرادة تسجيل الكمال والانسجام اللذين ضاعا بعد طرد الله من العالم نفسه.

يجب القول إن الهوس شبه الديني لتغليب النظام في العالم، وإن الهوس شبه الهذياني لإيجاد اللبنة الأولى (الجزيء، الذرة، الجسيم) التي بها بني الكون قد أدّى إلى دينامية مذهلة في البحث عن نظام سيادي وعن الذرّة الأولى، وهذا البحث أدى في نهاية

المطاف إلى اكتشافات قد قوّضت النظام السائد والذرة الأولى. ولكن يجب القول أيضاً إن العلم الكلاسيكي رغم خضوعه لسيطرة باراديغم الإقصاء/ والاختزال قد نشطته تحاورات عديدة:

- التحاور الرئيسي بين التجريبية/ والعقلانية الذي أشرنا إليه سابقاً، والذي فيه لعبت التجريبية الدور الحاسم دائماً في تقويض العقلنات والعودة إلى متانة الأحداث والمعطيات، والذي أثارت فيه العقلانية تخيّلات تجريدية رائعة ولّدت النظريات الكبرى التي أطلقها كيبلر وأينشتاين (آخر الكلاسيكيين وأول ما بعد الكلاسيكيين)[7]؛

- التحاور بين النزعة التصنيفية/ التبويبية التي تنوّع الواقع إلى الحد الأقصى من خلال تبويب أشكاله المتعددة وبين النزعة المجانسة التي تبحث دائماً عن الوحدة الكونية؛

- التحاور بين الشكلانية الرياضية التي تصبو إلى الرياضيات الكونية وبين المادية التي تجوهر الواقع؛

- التحاور بين التحليلي والتوليفي الذي حرّك الاكتشافات النظرية الكبرى (نيوتن، ماكسويل، أينشتاين)؛

- أخيراً التحاورات العديدة جداً بين الـ **ثيماتا** التي تستجيب بدورها للبدائل التي طرحها البراديغم الكبير قطعاً؛ وهي: المستمر/ المنقطع، السببية/ الغائية، الاستمرار/ التغيير، التفسير بالمكان/ التفسير بالزمان (تطور تاريخ) ...إلخ.

---

(7) حقق أينشتاين تمجيداً للعلم الكلاسيكي وقوّضه في آن. لقد آمن بالحتمية المطلقة، ولكنه ساهم في زعزعتها. لقد صاغ المبدأ الأكثر كونية من بين جميع المبادئ؛ ولكنه لم ينجح في توحيد "القوانين" الأربعة للطبيعة في قانون واحد، وترك مشكلة التوحيد الكبير مفتوحة. لقد جاء بالنظام المطلق، ولكنه جعل جميع الملاحظات الممكنة ملاحظات نسبية نظراً للمراقب. وصاغ أخيراً المفارقة التي كشفت زيف الميكانيكا الكونتية، ولكن التجربة التي أجريت بعد موته حققت الفكرة المفارِقة التي اعتبرها أينشتاين مستحيلة.

وهذه الدينامية التحاورية الداخلية هي التي بدأت تُصدّع المفهوم الكلاسيكي للعلم.

غير أن ما برر العلم الكلاسيكي لمدة طويلة هو نجاحاته الهائلة في كبرى عمليات التوحيد النظرية وفي الكشف عن الوحدات الأولية وقدرته على التحكّم والتحريك بخاصة.

العلم ـ التقانة - المجتمع

العلم بحد ذاته هو قدرة على التفتيش وعلى التحريك. وهذه القدرة الافتراضية في تحديد المقاييس والكميات التي تسيطر على عمليات الحساب تتحقق في عمليات تحريك الأشياء. الترييض يوفر العبارات التي يمكّن تطبيقُها من الحصول على نتائج عملية. تتحقق قدرة العلم في التجريب الذي يتضمن انتزاع شيء ما خارج وسطه الطبيعي (فصل عملياتي)، وخارج عمليات تحريك هذا الشيء. فيما تُطور أولوية الرياضيات قدرات التجريد والاستخراج والتفعيل والمراقبة، تمكّن أولوية المعرفة التحليلية من التقسيم إلى وحدات تحريكية صغرى. فرّق تسد. هذه العبارة هي أيضاً عبارة ماكيافيلي للسيطرة على المدينة، وعبارة ديكارت للسيطرة على الصعوبة الفكرية، وعبارة تايلور لإدارة عمليات الاستخدام في الشركة. القول المأثور المشترك يتفرع في السياسة، والثقافة، والفكر، والمجتمع. إن باراديغم الغرب يسود بتفريقه! إنه شيطاني أي أنه مفرّق. ولكنه يحصل على تعويض من خلال التحاورات والتكرارات الموجودة في العمليات التاريخية.

خلافاً لباقي الحضارات الكبرى الأخرى، لاسيما الصينية منها، تشكّلَ تشابك تاريخي بين العلم والتقانة في أوروبا الغربية بدءاً من القرن السابع عشر. وربطت هذين المصطلحين حلقة تكرارية فراح العلم يحرّك كي يحقق وراحت التقانة تحقق كي تحرك. وحسبما قال هايدغر، ينزِع ثنائي العلم/ التقانة إلى تفتيش الطبيعة. ويلقي العلم القبض على عالَم

الفيزياء. ويتسم العلم الغربي أكثر فأكثر بالمصادرة والاعتقال. وراح التحريك الذهني بالحساب يتجاوب أكثر فأكثر مع عمليات القطع والتفريق، والتفكيك، والانشطار، والانهيار، والانشقاق للكليات الملموسة لتسيطر على القوى والأجساد والطاقات وتتحكم بها.

العلم التقاني يتشكل ويتفرع ويتمأسس في الجامعات، ثم في الشركات الصناعية، ثم في الدولة. وخلال قرنين من الزمان انتقل من الأطراف إلى قلب المجتمع.

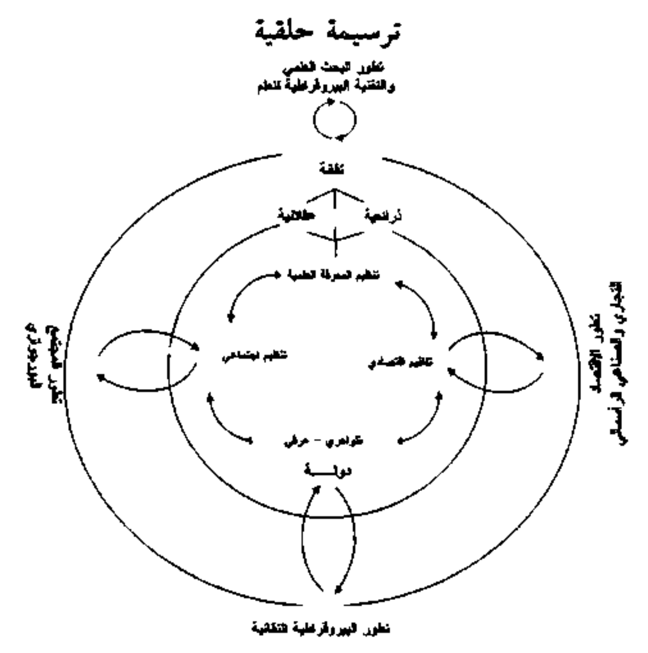
التحاور بين العقلانية والتجريبية، وهو تحاور خاص بالفكر العلمي، امتد في الحقل التقني ـ الاجتماعي؛ وامتدت العقلانية إلى العقلنة (تنظيم المجتمع حسب النموذج الآلي الأمثل الذي أصبح نموذج الآلة الصناعية التي أنتجت بالجملة وتنتِج بالجملة)، وامتدت التجريبية إلى ذرائعية وإلى بحث عن الفعالية بشتى السبل. وامتد التخصص العلمي إلى التخصص الزائد في العمل الاجتماعي الذي يتصدر فيه الخبراء والتكنوقراطيون. وفي هذه الظروف تطور التقنين والترشيد الاقتصادي والاجتماعي (البيروقراطية). واحتل العلم التقاني النواة التنظيمية للمجتمعات المسماة بالصناعية. وهكذا ترابط تحويل الواقع وتحويل المجتمع وراح كل منهما يغذي الآخر.

هل يسيطر العلم التقاني على المجتمع أم أن المجتمع يمتلك ناصية العلم التقاني؟ كلاهما متلازمان. ليس العلم فقط هو ناتج دينامية تاريخية وثقافية واجتماعية دينامية الأزمنة الحديثة في الغرب بل أصبح هو نفسه منتِجاً ومحرِكاً للدينامية التي أنتجته وحركته. لقد أقام علاقة تكرارية دائمة بين العلم/ والتقانة/ والمجتمع أصبح فيها العلم التقاني الذي خلقه المجتمع هو خالقاً للمجتمع في آن، وتداخلت فيه بشكل تجسيمي الأطراف الثلاثة: العلم، والتقانة، والمجتمع. وفي هذه الظروف، لم يعد من الممكن فصل باراديغم العلم الكلاسيكي عن البراديغم الذي يتحكم في تنظيم المجتمعات المعاصرة.

علينا، إذاً، أن ننعم النظر في هذا المكان العميق والغامض واللغزي "الذي يتعاكس فيه الفكري والاجتماعي ويتحول كلاهما في الآخر".

رأينا أعلاه الطابع العميق والكلي الحضور للباراديغم الهندو-أوروبي الكبير الذي يتجذر فيه التنظيم الاجتماعي والتنظيم العقلي الواحد في الآخر. وهنا ينبغي علينا أن نتصور التجذر الاجتماعي ـ والاقتصادي ـ والثقافي ـ والعلمعقلي المتعدد للباراديغم الكبير للغرب.

لقد قلنا إن البراديغم الكبير هو موجود ليس فقط في المجتمع (فصل بين التنظيم التقني ـ البيروقراطي ـ الاقتصادوقراطي وبين الحياة اليومية)، وفي الثقافة (فصل بين ثقافة العلوم الإنسانية والثقافة العلمية)، بل أيضاً في النفسيات والحيوات مما أحدث قفزات شبه كوانتية، انتقلت من عالم المشاعر والأهواء والشعر والأدب والموسيقى إلى عالم العقل والحساب والتقانة...



رأينا أن ما هو باراديغمي ينحفر بعمق في التنظيم المعرفي للعقول/ للأدمغة البشرية، وينحفر بعمق في التنظيم العقلي، وينحفر بعمق في العمليات اللغوية والمنطقية، وينحفر بعمق في ثقافة يحدد فيها رؤى العالم والأساطير والأفكار والنشاطات والتصرفات. يضاف إلى ذلك أن باراديغماً كبيراً ينحفر بعمق في تنظيم المجتمع: فهو يحدد المجتمع والمجتمعُ يحدده.

لنذكّر بأن كل مجتمع هو نتاج حوسبات بينية وطرق بينية في التفكير بين الأفراد الذين يشكلونه، وبأن هذا المجتمع يؤثر رجعياً وبشكل حوسبي كبير على الأفراد فيقدم لهم المعايير والنماذج المبسّطة والترسيمات التي تنحفر في الطبع الثقافي لهؤلاء الأفراد، والتي توجّه حوسباتهم وطرق تفكيرهم. إذا فهمنا ذلك، استطعنا أن نفهم أن العنصر البراديغمي موجود في النواة المشتركة والغامضة حيث توجّه المعايير والنماذج المبسطة والترسيمات الحوسبات وطرق التفكير التي تفعّلها.

إن مفهوم البراديغم شديد الالتباس لأن هناك أرومة مشتركة بين الطريقة التي تنتظم فيها المعرفة والطريقة التي ينتظم فيها المجتمع. ويمكن أن يُنظر إليها إما بمعنى مثالي وإما بمعنى مادي. المعنى المثالي يجعل من البراديغم الفكرة الرئيسية التي تسيّر في المحصلة التنظيم الاجتماعي برمته الذي هو نتاج قوى تنظيمية في العقل، أما المعنى المادي فيجعل البراديغم التعبير أو الحاصل الرمزيين والفكريين للوقائع الاجتماعية المادية المتمثلة بالعلاقات بين قوى الإنتاج.

ولكن ينبغي علينا بالضبط أن نخضع للباراديغم الكبير لنجد

أنفسنا نختار إما المادة وإما العقل. والحقيقة أن كلا الاتجاهين صحيح أي أنهما كليهما خاطئان نسبياً. وبما أن البراديغم موجود في النواة التنظيمية يجب علينا التذكير بأن نواة المادية الخاصة بكل تنظيم حي وفردي واجتماعي لها طبيعة حوسبية وغير مادية، انظر كتاب (*La méthode* 2, pp. 155-166, et 3, pp. 36-47)، ولكن مشغّلي جميع الحوسبات الحية والفردية والاجتماعية ومشغّلي جميع الأفكار والأيديولوجيات والأساطير هم مشغلون فيزيائيون وبيولوجيون ودماغيون أي أنهم مشغّلون ماديون.

ومرة أخرى يجب أن نذكّر بكلمة **أرخي** قديم التي وردت آنفاً بكل كثافتها. ما هو قديم هو السابق والمتقدم والمؤسس والمصمّم والمولّد. البراديغم الكبير هو العقدة الأرخيولوجية لتنظيم ما هو معرفي، وعلمعقلي، وثقافي، واجتماعي.

العنصر البراديغمي يربط بعقدة غوردية التنظيم الأصلي للمعرفي والتنظيم الأصلي للاجتماعي. إنه ينظّم تنظيم الحوسبات التي تنظّم شتى الفضاءات (الفضاء النفسي، الفضاء الاجتماعي، الفضاء العقلي). إنه ينشئ ويحافظ على التفاعلات القوية التي تخلق وحدة النواة التي تتحكم في شتى أبعاد التنظيم الاجتماعي والثقافة والأفكار. إنه نواة أولى عقلية ـ اجتماعية ـ ثقافية ومنها تنشأ شتى النوى الأخرى. وهكذا، يوجد في البراديغم الكبير وبواسطته عمق علمعقلي مذهل في الجانب الاجتماعي، ويوجد عمق اجتماعي مذهل في الجانب العقلي. مثل هذا العمق موجود في البراديغم فيجعله غامضاً لا بل يجعله يبدو فارغاً. في الواقع، وبمعنى ما، عرش البراديغم هو فعلاً فارغ على الدوام **لأن البراديغم لا يصاغ أبداً ولا يسجَّل في أي مكان. ونذكّر بأنه افتراضي على الدوام. ولا يوجد إلا في تفعيلاته وتجلياته. لا يوجد إلا "بشكل باراديغمي" : في المثال الذي يشير إلى أبوته.**

أي أن البراديغم يتوقف على مجمل العناصر الدماغية والعقلية، والحوسبية، والتفكيرية، والمنطقية، واللغوية، والنظرية، والأسطورية، والثقافية، والاجتماعية، والتاريخية، التي تتوقف عليه. إنه يتوقف على التفاعلات التي تتوقف عليه.

ككل مبدأ توليدي، يتوقف البراديغم على الواقع الظواهري الذي يولّده، ويحتاج إلى هذا الواقع الظواهري كي تتجدد ولادتُه. العملية الظواهرية ضرورية للعملية التوليدية، وهي بهذا المعنى جزء منه، كما أن العملية التوليدية بهذا المعنى جزء من العملية الظواهرية. هذا يدل على أنه يجب ألا نعتبر البراديغم جوهراً أو ماهية أو شيئاً.

أخيراً، في ما يتعلق بالبراديغم الكبير للغرب، نستطيع أن نستشفّ أن الفصل الذي يساهم فيه جوهره بشكل جذري يمكن أن يرتبط بالانشطار الجذري الكبير، وبالانشطارات الداخلية العديدة التي شابت وتشوب المجتمعات الغربية. بهذا المعنى أيضاً كانت حركات الفصل والانشطار هي الشروط اللازمة للشروع في تحاورات حركية، وتاريخية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية، خلقت فرادة أوروبا المعاصرة.

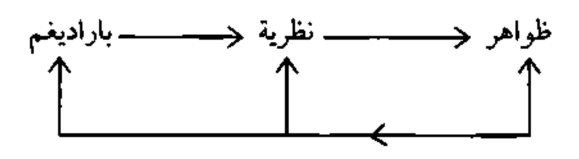
في الثورة البراديغمية

يدفع تغيير البراديغم إلى الثورة. الثورة التي تصيب البراديغم الكبير تغيّر النوى التنظيمية للمجتمع والحضارة والثقافة وفضاء العقل. إنها تحوّل في طريقة التفكير، وفي عالم الفكر، وفي العالم المفكر فيه. يعني تغيير البراديغم تغيير المعتقدات والوجود والكون في الآن نفسه.

الثورة الكوبرنيكية لافتة كثورة باراديغمية. صحيح أن المنظومة القائلة بمركزية الأرض التي أقرّت منذ آلاف السنين لم تشكّل

بارادیغماً: بل كانت معتقداً. ولكن هذا المعتقد كان يخفي بارادیغماً من المركزية/ والتراتبية يحبّذ الإنسان وموقعه فيجعلهما في مركز العالم، وهذا البراديغم هو الذي تم الوصول إليه. لم تؤثر الثورة الكوبرنيكية في أي من المكونات الكوكبية للمنظومة السابقة: لقد أحدثت فقط تناوباً هرمياً بين الأرض والسماء فجمّد الشمس وحرّك الأرض وكان هذا كافياً لتغيير العالم ومكان الإنسان في العالم أيضاً. لقد تزعزعت الحقائق المتعلقة بمركزية الإنسان. ونالت الحقائق الدينية نصيباً من ذلك. وتأثرت به سلطة وعصمة النظام الروحي. وفي الوقت نفسه خلقت الثورة البراديغمية إشكالية اندرجت في الإشكالية العامة التي بدأت في عصر النهضة والتي راحت تؤثر في الثقافة الأوروبية.

لتحقيق هذا التعاقب البسيط بين الأرض والشمس أنجز عمل هائل على مستوى الظواهر، وعلى مستوى النظرية إلى أن تمكّن البراديغم السيادي من الظهور. وازدادت الملاحظات المنحرفة والشنيعة بالنسبة إلى النظرية القائلة بمركزية الأرض قبل أن تتمكن من إفسادها. وأجريت أبحاث عديدة لإيجاد حل يهدف إلى إنقاذ البراديغم المهدَّد (اقترح تيشو براهه (Tycho Brahe) منظومة تدور فيها الكواكب حول الشمس وتدور الشمس حول الأرض الثابتة). ولكي يتمكن المفهوم الجديد من الظهور كان لا بد من مراكمة مؤشرات جديدة وحسابات جديدة، وكان لا بد من وضع ترسيمة شرحية جديدة، صعبَ تصورها إذ وجب الانتقال من الدائرة ـ الصورة البديهية الكاملة ـ إلى الإهليلج ذي المحرقين الذي وضعه كيبلر. وحدثت مراوحات لا تنقطع بين النظرية والأحداث، وبين الأحداث والنظرية، إلى أن تحققت العلاقة الهرمية البديهية منطقياً وتجريبياً والمسلم بها دينياً وفلسفياً بين الأرض والشمس.



طبعاً برزت صعوبات هائلة ومقاومات هائلة، ليس فقط على الصعيد الديني، بل على الصعيد الفكري أيضاً. كان يجب إضاعة مركز المرجعية المطلق.

وكان يجب القبول بانهيار مقر مركزية الإنسان وكان يجب امتطاء ظهر قمر صناعي. وكان يجب تغيير العالم والتمكن من العيش في عالم جديد[8].

ككل ثورة تصدت الثورة البراديغمية لبديهيات هائلة ولمصالح هائلة وأثارت أشكالاً من المقاومة. المعتقدات التي أثارها هذا البراديغم هي بمثابة كلاب حراسة تهاجم بضراوة كل ما يتهدد صاحبها. المذهب الذي تعرّض لجراح قاتلة يمكن أن يستبدل بمذهب آخر ينقذ البراديغم المهدَد. مقاومة البراديغم هي أعند المقاومات لأنها تختلط في نظر الخاضعين له بالبداهة المنطقية والتجريبية. **إن إنكار الصراع الطبقي هو إنكار الشمس في وضح النهار** هذا ما قالته إحدى المتحمسات ويكشف معناها المجازي عن طابع البداهة التجريبية المنبثق من البراديغم. جميع النظريات والآراء التي لا تتماشى مع البراديغم تبدو بكل جلاء مخالفة للمنطق، وغبية، وهذيانية، وعبثية.

---

(8) بيد أن البراديغم الذي نادى بمركزية الإنسان قاوم في مجالات عديدة. لقد بقي الإنسان الفاعل الوحيد في الكون، حسب معظم التصورات الإنسانوية. ثم رغم اكتشاف التطور البيولوجي في القرن التاسع عشر الذي ربطه بمملكة الحيوان، لم يتم الاعتراف بهذه البنوة إلا على الصعيد التشريحي، وتكونت العلوم الإنسانية في القرن العشرين منقطعة ومنفصلة عن العلوم البيولوجية. وحتى أيامنا هذه، مازال البراديغم الذي زعزعته الثورة الكوبرنيكية يقاوم على طريقة القنفذ ويحافظ على العديد من معاقله.

في الظاهر أن لا شيء يستطيع أن يبدو أكثر بساطة وبدائية و"صبيانية" من تغيير أسس انطلاق التفكير والنظرية ومن تغيير العلاقات الجامعة أو النابذة أو الهرمية بين بعض المفاهيم الأساسية. ومع ذلك يبقى الأمرَ الأصعب لأن بنية التفكير والنظرية ترتبط بهذه المفاهيم الأساسية وبعلاقاتها الجامعة. بيسر نستطيع أن نغير المتحركات وهذا لا يؤثر إطلاقاً في دلالات منظومة معينة، ولكنه يؤثر بصعوبة شديدة في الدلالات ككل (أي الأطراف التي تحدد المنظومة)، ويغيّر بصعوبة كبرى المبدأ الذي يحدد الدلالات. وفعلاً لا شيء أسهل من شرح شيء صعب (معقد) انطلاقاً من مقدمات يقبل بها المتكلم والمستمع في آن. ولا شيء أسهل من متابعة تفكير يزداد دقة ويسير على طرق تعلوها التوجيهات نفسها ومنظومات الإشارات نفسها. ولكن لا أصعب من تغيير المفهوم الأساس والمبدأ الكتلة الذي يحمل الصرح الفكري بكامله. ذلك أن الصرخ برمته وبنية المنظومة الفكرية كلها يتصدع ويمكن أن ينهار. فجميع الأشكال المعترف بها هي التي تتعرض لتبديل في أشكالها (*Gestaltswitch*). إنها بداهات ومعايير أساسية هي التي تتعرض للتغير. إنها حقائق مقدسة وتحريمية هي التي انتهكت. إنها ممارسة فقدت معناها فجأة. وأحياناً يتعرّض النظام الاجتماعي كله للتهديد. إنه الكون بالذات هو الذي ينهار. وبينما ينهار العالم يغرق الأساس الداخلي للمعرفة في ثقب أسود.

قال بورغينيون (Bourguignon, 1981): "بالنسبة إلى الفيزياء إذا أدى تغير في المبدأ العام إلى تغيير في العالم برمته، فإن مثل هذا التغيير بالنسبة لعلوم الإنسان يؤدي إلى تغيير الإنسان برمته". العالم الخارجي يشعر بنشاطاتنا المعرفية لأن هذه النشاطات "تستطيع أن تزيل الآلهة مستبدلة إياها بكتل من الذرات في الفضاء الفارغ" فايرابند (Feyerabend).

الثورة البراديغمية لا تهدد المفاهيم والأفكار والنظريات فقط بل تهدد أيضاً وضع ومكانة ومهنة جميع الذين يعيشون مادياً ونفسياً من الإيمان السائد. ويترتب على المدربين ألا يجابهوا الرقابات والمحظورات فقط بل الضغينة أيضاً. إن الفكرة الجديدة التي كانت منحرفة ومنبوذة في البداية يجب عليها أن تبني عشها الأول قبل أن تتمكن من أن يشتد عودها وتصبح نزعة معترفاً بها وقبل أن تنتصر وتتحول ربما إلى أرثوذكسية عصية على المسّ. من كوبرنيك (1473 ـ 1543) إلى كيبلر (1571 ـ 1630) إلى غاليليه (1564 ـ 1642) استغرقت الثورة قرناً قبل أن تتفعّل.

لنضفْ إلى ذلك أن ثورة مركزية الشمس لم تحقق النصر إلا في ظروف من الاضطراب الثقافي والتاريخي والاجتماعي نشأ فيها العالم الحديث. في القرن الثاني قبل الميلاد كان أرسطرخوس الساموسي قد جرّه فكره إلى الاعتقاد بأن الأرض ليست ثابتة وبأنها تدور حول الشمس. ولكن الأمر كان وقتئذٍ فرضية منعزلة. وكان لا بد من الاضطرابات الهائلة والقفزات الفجائية والزوابع التاريخية التي هبت في الأزمنة الحديثة مع تطور المدن والتجارة والرأسمالية والبورجوازية والدولة القومية، وكان لا بد من الانطلاقة التي تزامنت وتلازمت مع النهضة أي يقظة العقل الإشكالي والمساءلة المجدّدة للعالم الفيزيائي، وكان لا بد من تطوير تقانات المراقبة حتى يبزغ فجر الثورة البراديغمية.

هذا يعلّمنا أن البراديغم الجوهري أرسى جذوره في الواقع الاجتماعي ـ الثقافي ـ العلمعقلي ـ النفسي بحيث إن شروط تهالكه واستبداله تقتضي تحولات اجتماعية وثقافية كبرى لا يمكنها أن تتحقق إلا بمساهمة تطور باراديغمي.

في المجال الاجتماعي قد يسبق ثورة باراديغم كبير أو قد تليه أزمات وآلام واضطرابات؛ ولكن المبدأ الذي يتحكم في قواعد

التنظيم الاجتماعي يتحوّل في العمق بصورة غير مرئية وخفية، وقد تكون هذه الثورة على جانب من العمق بحيث إنها لا تُرى ولا تتبلور إلا بعد مدة طويلة. ما رؤي وما شُعر به هو العواصف السطحية وليس الأنواء البحرية العاتية. أخيراً، يفتقر عقل الفرد إلى الوقت وبعد النظر ليدرك الثورة الناشئة. البراديغمات الكبرى تمتد حياتها قروناً وقروناً وقد يستغرق احتضارها قرناً من الزمان.

الثورة البراديغمية تتم على مستوى "أرخي" [البدء] الحوسبة/ التفكير الدماغي وعلى مستوى "أرخي" الثقافة/ والمجتمع. إنها تغيّرُ قواعدَ تغيّرنا. الثورة البراديغمية هي ثورة النواة التوليدية. إنها كناية عن بداية تطور وعن تنظيم عام مجدَّد للبنى التي تنظّم الكائن الحي الذي منه ينشأ غصن فصائلي جديد. إن بداية التطور تتم بسرعة إذا ما قونت بجمود ملايين السنين ولكنها تقتضي تعاقب أجيال عديدة لتتأسس وتخلق أنواعاً جديدة وتحوّل المنظومات البيئية والفضاء الحيوي.

أزمة

هل يمرّ البراديغم الكبير للغرب في أزمة؟ هل دخلنا في عصر الثورة البراديغمية؟ أحيل القارئ هنا إلى الأجزاء السابقة في كتاب **المنهج** وإلى كتاب **علم مع وعي** (*Science avec conscience*). سأقتصر على التنويه بالتشخيص في كل مكان يكسر مبدأ الفصل، ومبدأ اختزال الكلياتِ العضوية، ولا يبصران التعقيد الذي يتناقص كتمانه. في كل مكان يتداخل الفاعل والموضوع ويتداعى العقل والمادة بدل أن يستبعدا بعضهما بعضاً. في كل مكان يطالب كل شيء وكل كائن بإعادة إدماجه في بيئته. لقد كفّ باراديغم النظام الجليل عن أن يكون فعالاً في كل مكان، ولكن التحاور المركّب (للتكامل، والتنافس، والتعارض) بين النظام والفوضى والتنظيم لم يسجَّل ويتجذر بتاتاً في باراديغم. في كل مكان لم نعد نرى وحدة

أولية بسيطة وإنما نرى باراديغماً اختزالياً يعمل في الفراغ باستمرار كروبوت مبرمج منذ قرون في كوكب صار خالياً مقفراً. لقد أظهرت الشكلانية حدودها ونواقصها منذ خمسين سنة تقريباً، ولكننا مازلنا نتجاهل نتائجها؛ غادرت الدلالات قواقعها القديمة دون أن تجد أغلفتها القشيبة. لقد وصلت المعرفة العلمية في تقدمها كله إلى غطاء لم يعد فيه المنطق الاستنتاجي ـ الهوياتي فعالاً، ولكن إعادة النظر في هذا المنطق متجنَّبة لاسيما وأنها تضع نقطة استفهام على البراديغم الأساسي. يُدفع بنا في كل مكان إلى ألا نعتبر الأشياء المغلقة والمعزولة، وإنما إلى اعتبار المنظومات التي ترتبط تنظيمياً ببيئتها، ولكن فكرة التنظيم البيئي الذاتي لم تتسلل إطلاقاً إلى العلوم البيولوجية، ولم تستطع بالأحرى أن تفرض نفسها كباراديغم. في كل مكان نعلم أن الإنسان كائن فيزيائي وبيولوجي، فردي واجتماعي، ولكنه لا يستطيع في أي مكان أن يخلق رابطاً بين وجهات النظر الفيزيائية، والبيولوجية، والأنثروبولوجية، والنفسية، والاجتماعية. يتكلم بعضهم عن تداخل الاختصاصات ولكن مبدأ الفصل مازال في كل مكان يبتر بتراً أعمى. وهنا وهناك بدأ بعضهم يرون أن الطلاق بين الثقافة الإنسانوية والثقافة العلمية كارثي لكلتيهما، ولكن الذين يحاولون التنقل من هذه إلى تلك أصبحوا مهمَّشين ومثاراً للسخرية. هنا، وهناك، بدأ بعضهم التشكيك في سلطان الخبراء والتكنوقراط ولكنهم لا يشككون في مبدأ الاختصاص الدقيق الذي ينتجهم ويعيد إنتاجهم. وفي كل مكان تبدو الرؤى الأحادية البعد باترة، وفي كل مكان تبدأ الرؤى الباترة بإبراز آثارها التلاعبية والهدامة حول الإنسان والمجتمع والحرب والفضاء الحيوي. ولكن الوعي مازال ظواهرياً ومحدوداً ومجزأ.

يجب القيام بجملة من الإصلاحات المتعلقة بالإدراك، وهذا الإصلاح يقتضي وجود ثورة باراديغمية تقتضي إصلاح الإدراك. لم

ينشأ البراديغم الحيوي للربط/ والتمييز في حين أن البراديغم القاتل للفصل/ والاختزال لم يمت.

الأزمة قائمة بأشكال وأبعاد عديدة. تتزايد الفرقعات في جميع جبهات المعرفة العلمية والتجريبية والنظرية والمنطقية، ولكن البراديغم الأحفوري لم يبدأ بعد بالفرقعة. اندلعت أزمة مفتوحة حول أسس الفكر في الفلسفة، والإبستيمولوجيا، والعلم، ولكننا مازلنا عاجزين عن الاعتماد على غياب هذه الأسس. بدأت أزمة المجتمع والحضارة، وتمّ تشخيصها وشجبها، ولكن نهاية "الحضارة الصناعية" لم تلح تباشيرها. هذه الأزمات المتعالقة جميعها هي نفسها متعالقة مع أزمة معمّمة لدى الإنسانية التي لا تستطيع حتى الآن أن تتعرف على ذاتها وأن تحقق إنسانيتها. القفزات الفجائية الهادفة إلى الخروج من **العصر الحديدي الكوكبي** ومن **ما قبل تاريخ العقل البشري** تُشكّل جزءاً من هذا العصر الحديدي ومن ما سبق التاريخ هذا. الأفكار الجديدة تتخمر في قُرَبٍ عتيقة، وغالباً ما تسقط في المصائد القديمة. العلم الجديد مازال يحبو. ونحن الآن في عصر احتضار يؤدي إلى المخاض أو إلى الموت.

الثورة البراديغمية تتوقف على الظروف التاريخية، والاجتماعية، والثقافية، التي لا يستطيع أي وعي التحكم فيها. ولكنها تتوقف أيضاً على ثورة خاصة بالوعي. المخرج مستحيل منطقياً ولا يستطيع المنطق أن يحبسنا داخل حلقة مفرغة: أي يجب تغيير الظروف الاجتماعية ـ الثقافية لتغيير الوعي، ولكن يجب تغيير الوعي من أجل تعديل الظروف الاجتماعية - الثقافية. كل ثورة باراديغمية حقيقية تتم في ظروف مستحيلة منطقياً، ولكن الحياة نشأت هكذا، وهكذا نشأ العالم: أي في ظروف مستحيلة منطقياً...

يقتضي تقدم الوعي الاعتراف بالوجود، وبالواقع، وسلطة

البراديغم. البراديغم حتماً وكلياً لا يعي ولا يُرى في التصور الكلاسيكي الذي يظن أن المعرفة العلمية مرآة الواقع والذي يجهل أن كل نظرية تخضع لنواة غير تجريبية ويستحيل التحقق منها. كل فكر تبسيطي يغيب عنه البراديغم. وأكرر قائلاً: إن الفكر التبسيطي لا يرى إلا ما هو تجريبي ومنطقي يتخلله شيء من البراديغم. هذا يعني أن باراديغم التبسيط يفلت من كل مداهمة بواسطة الفكر التبسيطي الذي يولّده. **لا يمكّن براديغم العلم الكلاسيكي من وعي مفهوم البراديغم.**

إن الاعتراف بالبراديغم هو الاعتراف بالعقدة الغوردية المركّبة التي تربط كل العناصر الدماغية والعقلية والنفسية والعلمعقلية والثقافية والاجتماعية. هي التمكّن من التمرد على مبدأ الاختزال/ الفصل، ومن معرفة التلازم والتمييز في آن. إن وعي مفهوم البراديغم يعني أننا انفصلنا عن البراديغم الكلاسيكي. والحال، كما رأينا، أن هذا الوعي مبسّط جداً وغامض وناقص لدى كون (Kuhn) الذي بفضله مع ذلك أدخل المفهوم إلى صميم الإشكالية العلمية، وبدأ أبو الهول عندئذ بالبزوغ من الضباب...

لا يمكن تصور البراديغم وفهمه إلا بفكر قادر على الاعتراف بالتحاور والتكرار وتعدد الأبعاد أي أنه قادر على إيجاد فكر مركّب. إن التمكن من وعي البراديغم يعني، إذاً، بروز طريقة في التفكير مركبة؛ ولكنها لم تتجذر كباراديغم في الثقافة. إننا، إذاً، في حالة بين بين. علينا أن نتقدم في أرض وعرة: **ليس أمام المشّاء طريق... إنك تشق الطريق بالمشي**(*).

ستمكننا الثورة البراديغمية من تصور علم باراديغمي متطور

(*) هذا بيت شعري لأنطونيو ماشادو:
"caminante, no hay camino... el camino se hace al andar..."

(مارویاما)، أي أنها ستمكننا من التواصل والحوار ـ اللذين كانا حتئذٍ مستحيلين ـ بين تصورات العالم. أجل كنا نظن أننا نفهم التصور الآخر والفهم الآخر بإرجاعهما إلى عالمنا المعرفي أي إلى عدم فهمهما. يقتضي التفاهم الذي تحتاج إليه البشرية أن نعي ما يتحكم بالمنطق، والخطاب، والمفاهيم، والتفكير، أي أن نعي البراديغمات. إنه شرط لديمومة البشرية لأنه شرط التسامح الحقيقي الذي لا صلة له بالريبية الرخوة أو بالنسبية الباردة بل بالفهم.

معركة بحر المرجان

إننا في اللايقين نعيش معركة تشمل العالم بأسره، وتمتد على مدى القرن برمته وستتجاوزه عما قريب، معركة شبيهة بالمعركة البحرية فوق بحر المرجان التي دارت رحاها لمدة يومين، وعلى مساحة تجاوزت المئة كيلومتر بين الأسطول الياباني والأسطول الأميركي. وتكشّف لهيئة الأركان أن هذه المعركة حتمية. وتعاقبت فيها المنازلات وسط الغيوم والضباب المتكتّل بين الغواصات، والسفن، والطائرات التي كانت تلتقي من طريق الصدفة تقريباً. لقد أغرقت فيها بوارج وحاملات طائرات من كلا الطرفين، وأسقطت مئات الطائرات فبدا أن الصراع المحتدم لن ينتهِ. توقف القتال مع أن المعركة لم تحسم وربما لأنها أصبحت غير واضحة ولا يمكن السيطرة عليها بعد أن أمر الأميرال الياباني بالانسحاب مع أن أسطوله لم يهزم ولم ينتصر الأسطول الأمريكي. وتبدى في ما بعد أن الخسائر كانت متساوية لدى الطرفين، إلا أن مصير الحرب قد تغيّر خفيةً لأن الأمريكيين، وللمرة الأولى بعد معركة بيرل هاربور (Pearl Harbour)، قد كفّوا عن التراجع ولأن توقف الهجوم الياباني قد اعتبر مكافئاً لنصر أمريكي. واستمرت الحرب طويلاً بعد ذلك، فكانت معركة ميدواي (Midway) التي كانت على الشاكلة نفسها

ودامت طويلاً دون أن تحسم، وفيها حالف القدر هذه المرة الجانب الأميركي... ثم كانت هيروشيما التي كانت كمعركة ستالينغراد ولكن بظروف مختلفة نصراً كبيراً وهزيمة كبرى للبشرية. نحن في بحر المرجان، ولا نعلم إن كانت ستقع معارك شبيهة بمعركة ميدواي، نتمنى ألاّ نمرّ بهيروشيما...

خاتمة

مازلنا نتلعثم أمام علم باراديغمي لا يستطيع أن يوضح العلمعقلي، والمنطق، والألسنية، وأيضاً العلوم الإنسانية ـ الاجتماعية إلا إذا تمكنت هذه العلوم من توضيحه بدورها. هذا يعني أنه يترتب علينا تأسيس علم العقل وتعقيد العلوم الأخرى كي تتمكن من التقدم وتتيح الفرصة للنظر في العقدة الغوردية البراديغمية.

نحن مازلنا في بدايات تكوين باراديغم متشعّب، وضروري لتشكيل علم باراديغمي، وهذا لا يتعلق بعمل فردي يقدم عليه أحد المفكرين بل هو عمل تاريخي تتضافر فيه الأفكار.

لقد تعلمنا:

ـ الصعوبةَ المأسوية حتى في العلوم في ربط التجربة بالتفكير والفكرة؛

ـ الصعوبة المأسوية في تغيير رؤيتنا للكون؛

ـ العمى الفاحش الذي يشوب المعرفة، والتفكير، والفكر.

ومع ذلك من الضروري أن توجد بقعة عمياء في شبكية عيننا أن توجد نواة لا يمكن التحقق منها نواة ضرورية لتنظيم التجربة. من الحمق بمكان أن نحلم بمعرفة انعكاسية تفتقر إلى ما يمكّنها من تنظيم نفسها ولكن إذا استطعنا إلغاءها (مادام ما يمكن التحقق منه يحتاج إلى ما لا يمكن التحقق منه) لتمكنّا مع ذلك من كشف الستار عما لا يمكن التحقق منه.

علينا أن نتعلم:

الصبر المشوب بنفاد الصبر. فكلما ترسخ البراديغم كلما كبرت سيطرته المتعددة الأبعاد، وكلما ازدادت التزاماته بالمصير البشري، وكلما تعاظمت صعوبة مهاجمته. العقدة الغوردية البراديغمية لا يمكن حلها بالذكاء وحده، ولا يمكن مع ذلك حسمها بالسيف. المهمة جسيمة ورجراجة وغير مؤكدة. هذا ما يجب أن يعبّئنا. ليتم ذلك علينا أن ندرك أن **الثورة اليوم لا تحتدم فوق أديم الأفكار الجيدة أو الصحيحة التي تتعارض بشكل مستميت مع الأفكار السيئة أو** الخاطئة وإنما تحتدم فوق أديم التعقيد في نمط تنظيم الأفكار. إن الخروج من "العصر الحديد الكوكبي" ومن "ما سبق تاريخ العقل البشري" يدعونا إلى التفكير بشكل مركّب جذرياً.

خاتمة عامة

حول الأفكار والبشر

ليست أفكار البشر سوى ألعاب أطفال

هيراقليط

علينا أن نعي جيداً أن اللغة، والثقافة، والمعايير الفكرية، قد أمسكت بتلابيب الجنس البشري منذ فجر البشرية ولم تفلته. ومنذ ذلك الفجر برز الفضاء العقلي مع انتشار الأساطير والآلهة، ودفع تحرك هذه الكائنات الهائل، جرّ الإنسان العاقل إلى الهذيانات والمجازر والأفعال الوحشية والتعبدات والانتشاءات والروائع التي لم يعرفها عالم الحيوان. ومنذ ذلك الفجر، ونحن نعيش في غابة الرموز، ولا نستطيع الخروج منها. وحتى في نهاية الألفية الثانية، تدفعنا شياطيننا الفكرية ـ وهي على غرار شياطين الإغريق وأحياناً على غرار شياطين الإنجيل ـ وتُغرق ضميرنا وتجعلنا لا نعي مع أنها توهمنا بأننا شديدو الوعي...

ما عانت الإنسانية من نقص في الحب. لقد أنتجت غلواً في الحب انقضّ على الآلهة، والأصنام، والأفكار، وارتدّ على البشر

فتحوّل إلى تعصب وإرهاب. ما أكثر الحب وما أكثر الأخوّة بين الهائمين والضائعين والمخدوعين والمشوهين والعفنين وقساة القلوب! ما أكثر الحب والأخوّة اللذين غذّيا الكائنات العقلية في حين كان البشر يموتون من قلتهما! ما أكثر الحب الذي ابتُلع في دين الحب الذي غالباً لا يرحم وما أكثر الأخوّة التي ابتلعتها أيديولوجيا الأخوة القاسية القلب غالباً!

الفضاء العقلي فينا ونحن في الفضاء العقلي. زد على ذلك أن الفضاء العقلي ينبثق كله من أرواحنا وعقولنا. لقد تشكلت الأساطير وتمتّنت وتبلورت انطلاقاً من استيهامات ناجمة عن أحلامنا وتخيلاتنا. لقد تشكلت الأفكار وتمتّنت وتبلورت انطلاقاً من رموز ذكائنا وأفكاره. ارتدّت الأساطير والأفكار علينا واجتاحتنا وخلقت الحب والضغينة والوجد والسخط عندنا. يا لحيوية الفضاء العقلي المذهلة التي تشكّل جزءاً من حياتنا! إنها حقاً جزء من جوهرنا الذي تعيش فيه. نحن بشر ليس فقط بانتماءاتنا الجينية والتشريحية والنفسية والثقافية بل لأن جميع هذه الانتماءات غذت كلها هذا الفضاء العقلي المذهل؛ ومنذ أصولنا الأولى كبشر عاقلين وحمقى ننتمي إلى الفضاء العقلي الذي يمتلكنا.

بعد النظر في العناصر الثلاثة، العنصر الأنثروبولوجي، والعنصر الاجتماعي ـ الثقافي، والعنصر العلمعقلي التي يشارك كل منها في إنتاج المعارف والأفكار نجد أنها مرتبطة في عقدة غوردية، وأن كل عنصر منوط بالآخر وأنه ضروري لمعرفة المعرفة، وهذه ضرورية للمعرفة المركبة.

بالطبع لا توفر لنا وجهات النظر الأنثروبولوجية، والاجتماعية، والعلمعقلية الوسائل للبت بين الخطأ، والوهم والحقيقة. على العكس كان علينا أن نستخلص:

- مبدأ اللايقين الأنثروبولوجي كتاب **المنهج** (*La méthode* 3, 1, pp. 222-227)؛

- مبدأ اللايقين الاجتماعي: لا تستطيع سوسيولوجيا المعرفة حتى ولو كانت مكتملة أن تعطينا معيار الصواب والخطأ، تستطيع في أحسن الأحوال أن توفر لنا الظروف التاريخية - الاجتماعية - الثقافية الملائمة للعبة الأفكار وللكشف عن الأخطاء؛

- مبدأ اللايقين العلمعقلي (العلم العقلي يستطيع أن يوضح لنا المنظومات الفكرية ولكن دون البت في صوابيتها)؛

- مبدأ اللايقين المنطقي كما قال باسكال: "لا التناقض علامة على الخطأ ولا عدم التناقض علامة على الصواب"؛

- مبدأ اللايقين العقلي: كما رأينا ذلك مراراً إذا لم يطور التعقل يقظته في نقد الذات فقد يفضي إلى العقلنة.

تلتقي هذه اللايقينيات في مبدأ لايقيني كبير يتعلق بتمكننا من المعرفة. يصعب علينا جداً أن نميّز فترة الانفصال والتعارض بين ما ينجم عن المصدر نفسه أي المثالية - وهي طريقة وجود ضرورية لتمكّن الفكرة من ترجمة الواقع - وبين العقلنة التي تمنع هذا الحوار نفسه. كذلك هناك صعوبة كبرى للتعرف على الأسطورة المتخفيّة تحت عباءة العلم أو العقل. هنا أيضاً نرى أن العقبة الفكرية الكأداء أمام المعرفة تكمن في وسيلتنا الفكرية للوصول إلى المعرفة. لقد قال لينين إن الأحداث عنيدة. هذا خطأ ارتكبه رجل يعمل في الأيديولوجيا: ذلك أن الفكرة الثابتة والفكرة الرئيسية هما أكثر عناداً. الأسطورة والأيديولوجيا يدمران الأحداث ويفترسانها.

نحتاج دائماً إلى عون الواقع، ولكن ما هو الواقع بالضبط؟ ليس إلاّ الفكرة التي تحدده. الواقع ليس حتمياً كما نظن. مظاهره

هشة وماهيته خفية أو مجهولة. مادته وأصله وأساسه ومستقبله غير يقينية. تعقيده مجبول باللايقينيات .**ومن هنا ضعفه الشديد أمام الواقع المكثف والمذهل للأسطورة والدين والأيديولوجيا لا بل لفكرة واحدة**. إن فكرة الواقع هي فكرة مشيّأة تظهر لنا واقعاً شديد المتانة وشديد الجوهر وشديد البداهة. أكرّر قائلاً: لا يكفي أن نستبعد الفكرة لكي نجد الواقعي والملموس. ففكرة الملموس قد يشوبها شيء من المثالية، والفكرة القائلة بأن الملموس هو خارج الفكرة هي بالذات فكرة تعتبر نفسها تتماهى مع الملموس. إذا كان الملموس هو الفوري فلا يوصَل إليه على الأقل إلا بواسطة تصور هو نفسه إعادة بناء/أو ترجمة ذهنية وثقافية واجتماعية. إذا كان الملموس هو الكلي، فإننا لن نبلغه أبداً... الوقائع التي نعرفها هي ترجمات فكرية لواقع هو نفسه غير فكري انظر كتاب **المنهج** (*La méthode* 3, p. 209). ومع ذلك هي أفكار ونظريات تمكننا من الاعتراف بركاكات الواقع ولايقينياته، هي أفكار تمكننا من أن نتصور ثغرات الفكرة ومخاطرها. الفكرة القائلة بضرورة استبعاد الأفكار هي فكرة مقززة. ومن هنا هذه المفارقة المحتومة: علينا أن نخوض صراعاً حاسماً نتصدى فيه للأفكار، ولكننا لن نتمكن من خوضه إلا بمساعدة الأفكار.

كل حوار مع العالم، والواقع، والآخرين، ومع أنفسنا هو حوار يتجاوز وساطة كلماتنا وأقوالنا وأفكارنا ونظرياتنا وأساطيرنا أيضاً، ولا نستطيع التفكير في التخلّص منها. وساطة الأفكار حتمية ولا بد منها. المعرفة المطلقة ـ الانخطاف بالروح ـ تفلت من الأفكار ولكنها ـ لافتقارها إلى الأفكار ـ تُفني نفسها عندما تتحقق.

ها نحن نواجه مبدأ لايقينياً متعدد الفروع ومبدأ تساؤلياً مستمراً ومتعدد الفروع أيضاً. صحيح أن هناك يقينيات ممكنة ولكنها لا تستطيع إلا أن تكون مجزوءة، ووقتية، وظرفية، ونظرية دونية،

وذرائعية وثانوية، ولا تكون دائماً أساسية وتعجز دائماً عن تهدئة تعطشنا الطافح للإدراك. الرغبة في تصفية اللايقين قد تظهر لنا عندئذ كمرض يعتري أفكارنا وعقولنا، وكل مسير نحو اليقين الأكبر لن يكون سوى بذاءة مشينة. وبناء على ذلك، ينبغي على كل يقين أساسي وكل إيمان بالقضاء على المعرفة أن يُستبعدا إلى الأبد. فما يستطيع أن يدفعنا إلى الريبية المعمّمة وإلى التخلي هو الذي يدفعنا بلا هوادة إلى البحث. أكرر قائلاً: إن مبدأ اللايقين ومبدأ التساؤل يشكلان كلاهما أوكسجين كل مسعى إلى المعرفة. فكما أن الأوكسجين كان يقتل الكائنات الحية البدائية إلى أن استخدمت الحياة هذا المُفْسِد كمعقّم من السموم، كذلك حال اللايقين الذي يقتل المعرفة التبسيطية فيزيل سموم المعرفة المركّبة. المعرفة على كل حال هي مغامرة ليست محفوفة بالمخاطر فقط بل تتغذى بالمخاطر. وبدل أن يكون تقضّينا سلبياً، فإنه على العكس يرفدنا بوعي المغامرة وبالحرص عليها.

في هذه المغامرة تعلّمنا أنه تم الاستحواذ علينا مرتين. فمن جهة يستحوذ علينا المجتمع الذي نصّب نفسه سلطاناً على إحدى غرفتي عقلنا ولكنه يفكر في أفكارنا عن طريق الطبع والتطبيع. ومن جهة أخرى تستحوذ علينا المعتقدات والأفكار التي لا تعتبر أشياء عقلية فقط بل كائنات عقلية تنبض بالحياة والقوة.

لقد تعلمنا أن الكذب على الذات، والطبع، والتطبيع الثقافي، والاستحواذ الفكري هي عقبات كأداء أمام المعرفة.

لقد تعلمنا أن الاصطفاء الاجتماعي، والثقافي، والعلمعقلي للأفكار لا يخضع للحقيقة إلا في ما ندر وأنه يستطيع على العكس أن يكون قاسي القلب على البحث عن الحقيقة. وليس هذا الاصطفاء

هو اصطفاء الأفكار الفضلى بل هو اصطفاء الأفكار اللافتة. في الأدغال البشرية، ما أكثر اغتيالات، وتصفيات الأفكار المجردة من السلاح في أدغال الفضاء العقلي...

لقد تعلمنا أن الأفكار تثبت دماغياً بواسطة الاستقرار الاصطفائي للمشابك الدماغية، فتترسخ نفسياً بواسطة الطبع وتستمد حياة وقوة علمعقليتين عندما تتغذى بحاجاتنا ورغباتنا ومخاوفنا، ونخَدر أنفسنا بها كي نهدئ هذه الاحتياجات والرغبات والمخاوف. وهكذا تعلمنا أننا في غمرة تعلقنا بأفكارنا ومعتقداتنا ونظرياتنا نشعر بحاجة شبه هوسية تتضمن كما قال ماريو روسي مونتي (Mario Rossi Monti): **"التعلق بمركز إحالي وحيد وثابت وموثوق يحرر إلى الأبد مما نسميه الشك واللايقين والهشاشة والاستشراف الكثير والتعدد في وجهات النظر".**

لقد تعلمنا أن المنطق التنظيمي لكل منظومة فكرية يقاوم المعلومة التي لا تروق له أو التي لا يستطيع أن يتبناها.

لقد تعلمنا أن السلطة الكامنة في نواة المنظومات الفكرية والبراديغمات أي سلطة للأمْثَلة والعقلنة والدوغمائية المذهبية لم تتوقف عن التحكم في المعرفة والفكر البشريين وعن مراقبتهما.

لقد تعلمنا أن الفكرة الأكثر ثراء وتعقيداً تصبح فقيرة في بيئة ذهنية فقيرة، وأنها تتردى في بيئة ذهنية متردية فتصبح عندئذ أكثر إبهاماً منها توضيحاً.

لقد تعلمنا أن لعبة الصواب والخطأ لا تتم فقط في التحقق التجريبي والاتساق المنطقي للنظريات. وتُلعَبُ أيضاً بعمق، وبشكل رئيسي (والكلمة دقيقة هنا)، في حيز البراديغمات الخفي.

ما أكثر المصائد والانحرافات التي تتلطى وراء الفكرة الأكثر بداهة ظاهرياً والأكثر حصافة ظاهرياً.

يجب ألا يفوتنا أن نُبقي لأفكارنا دورَ الوسيط ويجب علينا أن نمنعها من التماهي مع الواقع. يجب ألا نمنح ثقتنا إلا للأفكار التي تتضمن فكرة تقول إن الواقع يقاوم الفكرة.

لقد فهمنا أن هناك شروطاً أنثروبولوجية ـ بيولوجية (مؤهلات الدماغ/ أو العقل البشري)، وشروطاً اجتماعية ـ ثقافية (الثقافة المفتوحة التي تمكّن من التحاور وتداول الأفكار)، وشروطاً علمعقلية (النظريات المفتوحة) التي تتيح الفرصة للتساؤلات الحقيقية أي للتساؤلات الأساسية المتعلقة بالعالم وبالإنسان وبالمعرفة نفسها.

وتعلمنا في البحث عن الحقيقة أن نشاطات المراقبة يجب ألاّ تنفصل عن نشاطات المراقبة، وأن أشكال النقد الذاتي يجب ألا تنفصل عن النشاطات النقدية، وأن عمليات التفكير يجب ألا تنفصل عن العمليات التي تتوخى الموضوعية.

هكذا تعلمنا أن هذا البحث عن الحقيقة يقتضي بحثاً وتطويراً لوجهات النظر المتطورة التي تتيح التمعّن، والتي تتضمن بخاصة أن يندمج المراقب/ المصمم في المراقبة/ التصميم وتشمل إبراز الطابع البيئي للمراقبة/ والتصميم في السياق الذهني الخاص به. علينا أن نشجع "جميع الطروحات التي تتكلم عن المنظومة والتي تدعو إلى الخروج منها" كما قال هوفستادتر (Hofstadter) الذي أحالنا إلى حلقاته الغريبة.

نستطيع بخاصة أن نستعمل الاستحواذ الذي تُخضعنا الأفكار له كي تستحوذ علينا أفكار النقد والنقد الذاتي والانفتاح والتعقيد. الأفكار المركّبة التي دافعتُ عنها ليست تماماً الأفكار التي امتلكها بل

هي خصوصاً الأفكار التي امتلكتني. وهذا الامتلاك يدفعني إلى البحث عن أشكال مركبة من الاستحواذ المزدوج التي قد تشبه تلك الظواهر الخاصة بشبه الاستحواذ الذي درسه ميشيل ليريس (Michel Leiris, 1958).

يضاف إلى ذلك أنه ينبغي علينا أن نراهن على هذين الاستحواذين استحواذ عقلنا على الأفكار، واستحواذ الأفكار على عقلنا، لنصل إلى أشكال يتحول فيها التسخير المتبادل إلى جلسة منادمة.

ذلك أن المشكلة الرئيسية هي: أنه يجب علينا أن نتنادم مع أفكارنا ومع أساطيرنا أيضاً.

* * *

يتعلق الأمر هنا بجانب من المشكلة الكبرى والمتعددة الأبعاد والتي تتعلق بالعقل/ الدماغ البشري: منظومة المراقبة الكوكبية هذه البرمجية التي تحدّد مواقع العالم (GPS) (التي تطرح المشاكل وتحلها انظر كتاب **المنهج** (*La méthode* 3, 1, pp. 111-114)، هذا الدماغ الذي يتهالك بسرعة فيأخذ ألف شكل من الغباء، والذي يتعطل بسرعة فيأخذ ألف شكل من الهذيان يفتقر في آن إلى المراقبة الداخلية القدرة على كشف خداع الذات (*self - deception*) أو الكذب على الذات وإلى الانتظام العلمعقلي (فضاء عقلي متحضّر).

هذه المشكلة الأخيرة هي مشكلة تاريخية وحضارية حادة مازلنا في عصر ما قبل تاريخ الأفكار. ومازلنا دائماً في عصر همجية الأديان والأساطير ولم نبرح العصر السماوي(*) *ourainen* للأيديولوجيا.

(*) نسبة إلى الإله أورانوس في الأساطير اليونانية.

قادنا تنقيبنا العلمعقلي إلى أن أفكارنا مازالت همجية، وأن علاقاتها بنا هي علاقات همجية أيضاً. لقد ظننا أن الهمجية كانت تشوب أساطير الماضي العبثية والأديان المتوحشة في البلدان الأخرى. ولم نفهم أن همجيتها قد غزت أيديولوجياتنا التي ولّدت همجية خاصة وتجريدية وباردة ومغفلة الاسم. لم نفهم أن عقلنا، وعلمنا، وإنسانويتنا التي ظنناها متحضرة وتمدينية كانت مصابة بداء الهمجية وأنها كانت تخنق المعين المتمدن/ والتمديني الذي فيها. همجية كانت فكرتنا القائلة بأن العقلانية عاقلة، وبأن العلم ليس إلا علمياً، وأن الإنسانوية إنسانية لقد سبق وقلنا مراراً وتكراراً في الماضي والمستقبل: ليس من الوارد أن نلغي الأساطير بسذاجة، وبأن نحوّل أفكارنا إلى أفكار أداتية بحتة، وبأن نحقن العقل كما نحقن الطفل الرضيع، وبأن نصل هكذا إلى خلاص معرفي نستطيع فيه أن نمتلك **الحقيقة في روح وجسد**. هذه السذاجة دليل بذاتها على الهمجية إنها تشهد على أننا لم نعِ الواقع وتعقيد الفضاء العقلي ـ الإنساني ـ الاجتماعي.

مادمنا لم نتقدم في هذه العلاقات نبقى في عصر الأفكار الهمجية (المذاهب، والأيديولوجيات، والنظريات الإقصائية البتّارة) الذي هو في ذات الوقت عصر الهمجية في علاقاتنا مع الفضاء العقلي (الفكرة المستحوذة استحواذاً أعمى) وعصر ما قبل تاريخ العقل البشري (تخلف إمكانياته المركبة). العصر الحديدي الكوكبي هو العصر الحديدي للأفكار. إن البحث عن علاقة متمدنة بين العقل والفكرة يتماشى مع البحث عن مجتمع متمدن. ومشكلة تخلف العقل البشري بما فيها العقل العلمي أنها موجودة في صميم مشكلتنا التاريخية. فالتخلف ليس فقط تخلف العقول المنذورة للأوهام الأسطورية وللمعتقدات الخرافية والشناعات الأيديولوجية. إنه تخلف

العقل التقني ـ العلمي الشديد التخصص والأحادي البعد والمجرد والمنذور للنظريات الإقصائية والمنصاع للبارادیغمات البتارة؛ التجريد يستعمر عالمنا ولا بدّ من استعمار التجريدات التي تستعمرنا.

المجتمعات تروّض الأفراد عن طريق الأساطير والأفكار التي بدورها تروّض المجتمعات والأفراد ولكن الأفراد يستطيعون بدورهم أن يروضوا أفكارهم كما يستطيعون مراقبة مجتمعهم الذي يراقبهم في اللعبة المركبة جداً (وهي لعبة تكميلية ـ تنازعية ـ لايقينية) للإخضاع ـ والاستغلال ـ والتشويش المشتركة بين العناصر الثلاثة (الفرد المجتمع الفضاء العقلي) ربما يوجد مكان للبحث التكافلي. هذا لا يعني بتاتاً أننا نصبو إلى تقليص الأفكار إلى أدوات بحتة وإلى تحويلها إلى أشياء. الأفكار موجودة بالإنسان ولأجله ولكن الإنسان موجود أيضاً بالأفكار ولأجلها. ولا نستطيع استخدامها كما يجب إلاّ إذا عرفنا كيف نخدمها.

من أجل تمدين الفكرة

نستطيع الظن أن الطريق الذي يمكّننا من الخروج من الهمجية هو طريق معبّد. ويجب إقصاء المذهب والأيديولوجيا وتطوير النظرية التي ستكون النظرية العلمية نموذجاً لها. وبالفعل، فإن النظريات العلمية هي كيانات علمعقلية متمدنة لأنها مفتوحة وتقبل بمبدأ التهافت الحيوي. كل ما نستطيعه هو أن نتمنى توسيع الفضاء النظري على حساب الفضاء المذهبي والأيديولوجي.

بيد أننا نستطيع الحط من قيمة النواقص لا بل الثغرات التي تتضمنها النظرية العلمية حتى الآن على الأقل:

1. تفتقر إلى قدرة التمعن في تقييم ذاتها وإلى قدرة إخضاع

نواتها للتمحيص المعرفي. (ورأينا أن نواتها تتضمن صفات باراديغمية وماورائية بل أسطورية تجهلها).

2. تخفي أو تستبعد مشكلة الربط بين الأحكام الفعلية وأحكام القيمة. (ورأينا أن الفصل بين الوقائع والقيم كان ضرورياً لانطلاقة العلم وأنه يطرح اليوم إحدى المشاكل الخطيرة بالنسبة للعلم: موران (Morin, 1982, pp. 108-129).

3. تخفي النظرية العلمية وتستبعد المشاكل الفلسفية الأساسية ومن هنا عجزها عن التفكير في ذاتها.

ينجم عما سقناه الآن أن السيادة الكلية للنظرية العلمية تترك ظلها السميك على المشاكل المعرفية والفلسفية والأخلاقية التي تستسلم تماماً للاعتباطية العمياء. يجب بالأحرى أن نتمنى وجود حقل تواصلي بين الفضاء العلمي والفضاءات المعرفية والفلسفية والأخلاقية التي كانت حتئذٍ منفصلة عن بعضها. لا بد من أن تنفتح النظريات على المشاكل المعرفية والفلسفية والأخلاقية التي تطرحها أو تفترضها، ولا بد للفلسفات من أن تنفتح على المعرفة العلمية التي تعدّل أو تجدد إشكاليتها.

كل هذا قد يؤدي إلى تحاور بين المعرفة العلمية، والمعرفة الفلسفية، والقيم وإلى حوار أيضاً بين المعرفة العلمانية والأسطورة والدين.

قد تقتضي هذه الإصلاحات تغييرات عميقة في نوى الأنواع المختلفة للنظرية ووحدها تمكّن من التواصل والتحاور بينها.

في هذا المعنى يجب على كل نظرية أكانت علمية أو معرفية أو فلسفية:

ـ أن تتمكن من معرفة ذاتها أي أن تعرف تنظيمها وتعارضاتها الداخلية ومواقع العتمة الموجودة فيها، وأن تعرف بخاصة نواتها التي تحكم فيها البراديغمات الخفية والقيم الخبيثة والجينات الأسطورية؛

ـ أن تتمكن من توظيف جهاز مناعتها للكشف عن نزوعها إلى المذهبة وللتصدي له؛

ـ أن تتمكن من خلق جو حوار ومنادمة مع أشكال المعرفة الأخرى؛

ـ أن تتمكن من التعرف على الفضاء العقلي والثقافة والمجتمع لأنها تشكّل منظومتها البيئية.

ـ أن تتمكن من الانفتاح على ما هو لا نظري وعصيّ على العقلنة.

يتماهى، إذاً، تمدين النظريات أولاً مع تعقيدها وزيادة فتحها.

أخيراً، ينبغي ألا تكون النظرية مجرد أداة ولا أن تفرض أحكامها بصورة سلطوية، يجب أن تقبل بالنسبية ويجب تدجينها. النظرية يجب أن تساعد وأن توجه الاستراتيجيات المعرفية التي يقوم بها فاعلون بشر.

لا نستطيع الاقتصاد في تصور العالم والإنسان أي في تصور الفلسفة، ولا نستطيع الاقتصاد في الأفكار فقط بل في الأشعار والألوان الموسيقية والروايات كي نفقه وجودنا في هذا العالم أي المعرفة. لا نستطيع الاقتصاد في الأخلاق. صحيح أن قيمنا لا يمكن أن يبرهن عنها تجريبياً ومنطقياً ولكن منطقنا ومعرفتنا التجريبية تستطيعان محاورتها.

لا نستطيع الاقتصاد في الأسطورة. **يجب الحفاظ على عمق**

السحر هذا ما قاله بالضبط فيتغنشتاين في نهاية تأملاته حول بدائيي فرازر (Frazer). لنقل الشيء نفسه عن الأسطورة. علينا أن نعلم أن أساطيرنا الحديثة المبرشمة في أفكارنا التجريدية تختلط مع قيمنا. أصبح الحب والعدل والحق والإنسان أساطيرنا ولا يمكننا الاستغناء عنها لأنها تشكل إنسانيتنا وتكمّلها. المهم هو أن ننتقي أساطيرنا ونغيّر علاقة الإخضاع والعمه التي تجعلها تلتهم الواقع وتستحوذ علينا. من واجبنا كما أظهرنا في بداية هذا الفصل أن نهبّ لإنقاذ الواقع كما علينا أن نهبّ لإنقاذ ما لا يؤمثل وما لا يعقلن. ولكننا لا نستطيع فعل ذلك إلا إذا أنشأنا علاقة تحاورية وندية مع الأسطورة والفكرة. لا نستطيع أن نحوّله كليةً إلى أداة كما أسلفنا، ولكننا نستطيع مراقبة أنفسنا كل بدوره. صحيح أنه ينبغي على العقل أن ينتقد الأسطورة ولكن عليه ألا يذيبها وإذا ما ظن أنه أذابها فذلك يعني أنها أصبحت أسطورة.

إن علاقتنا المركبة بالأسطورة والفكرة ستكون دائماً علاقة غير يقينية: ستكون دائماً صراعاً مع ملاك النبي يعقوب ومع شيطان أفلاطون. إن الملاك إن فكرة الملاك إن ملاك الفكرة إن فكرة الشيطان ستكون دائماً فينا في السرّاء والضراء. المنادمة التحاورية لا يمكنها أن تكون فقط متناغمة. إنها تشتمل أيضاً على التضاد والمجازفة.

نتعرض دائماً لتشويش واستحواذ وافتنان هذه الأفكار الملائكية أو الشيطانية. وهي تحتاج إلينا لتوجد وتعيش... وحيواتنا تحتاج إليها. وواقعنا يحتاج إليها. قد نتمكن من محاورتها والعيش معها في علاقة يصبح فيها التشويش والاستغلال والاستحواذ المتبادل متكافلاً. لذا نحتاج إلى وعي البراديغم والاستحواذ، نحتاج إلى المعرفة العلمعقلية.

يجب على الفرد البشري أن يحذر من إنتاجاته الفكرية التي هي ضرورة حيوية له. لا يستطيع أن يحولها كلها إلى آلة. ويجب ألا تعامله هي كآلة. نحتاج إلى مراقبة دائمة كي نتجنب المثالية والعقلنة. نحتاج إلى مفاوضات ومراقبات مشتركة بين عقولنا وأفكارنا. نحتاج إلى قيادة مزدوجة مع الفضاء العقلي...

نحتاج إلى تبادلات وتواصلات بين غرفتي عقلنا وشتى أصقاعه. علينا أن نعي الهو، والنحن، اللذين يتكلمان مع الأنا، وعلينا أن نتحفز دائماً لنحاول كشف الكذب على الذات.

نحتاج، كما أسلفنا، إلى جيل جديد من النظريات المفتوحة والعقلية، والنقدية، والتمعنية، والنقدية الذاتية المستعدة لإصلاح ذاتها لا بل لتثوير ذاتها.

نحتاج إلى إيجاد وجهات النظر المتطورة المتعلقة بالفضاء العقلي التي لا يمكنها أن تتبلور إلا بمساعدة الأفكار المركبة، وذلك بالتعاون مع عقولنا نفسها التي تبحث عن وجهات نظر متطورة كي تراقب نفسها وتتصور ذاتها. وهذه هي مهمة **الإبستيمولوجيا المركبة**.

نحتاج، أخيراً وأساساً، إلى أن يتبلور ويتجذر باراديغم تعقيد.

ليس كل هذا إلا مشكلة مهنية لدى الفلاسفة والعاملين في نظرية المعرفة. المشكلة المعرفية هي المشكلة اليومية للفرد وللجميع. وتصبح أهميتها السياسية، والاجتماعية، والتاريخية، أهمية حاسمة. هذا ما يعطي معنى وأعترف بأنه طموح مسرف للمهمة التي اضطلعت بها.

الثبت التعريفي

اتساق (cohérence): عدم تناقض.

استبذل (trivialiser): باللاتينية تعني ما هو عادي وتافه (trivial).

استكشافي/ استكشافية (euristique/ heuristique): جزء من العلم يهدف إلى جعل المتعلم يصل إلى الغايات. وتأتي الكلمة من فعل "إيريسكين" باليونانية (وجد).

إشارة (signal): علامة دالة على معنى معين.

إنسال/ توليد (phylogenèse): تشكّل الكائنات الحية أثناء تطورها.

إنسانوية (humanisme): حركة فكرية نشأت في النهضة الأوروبية ترتكز على نبالة العقل البشري التي ركّز عليها الفكران اليوناني واللاتيني.

انضباط ذاتي (homéostasie): تثبيت شتى الثوابت الفيزيولوجية لدى الكائنات الحية.

أنوية (من الأنا) (solus/ solipsisme): في اللاتينية تعني "وحيد" وipse تعني "الذات": التركيز على الذات.

براديغم (paradigme): منهج استبدالي، مثال، نموذج.

تأمل ذهني (spéculation): عملية تمعّن وتمحيص ذهني خالص تتم ذهنياً دون اللجوء إلى التجريب.

تباين (antinomie): نزاع جدلي بين قانونين (يونانية: anti (ضد) nomos (قانون)).

تجسيم/ مجسّم (hologramme): فن مقتبس من التصوير الضوئي، وهو التصوير النافر بثلاثة أبعاد. ويعني عند موران تكامل الكل والجزء وتفاعلهم.

تحاور (dialogique): الوحدة المركبة بين متعارضَين ومتنازعَين ومتغايرين والتي تنشىء ظواهر تفاعلية مركّبة.

تداولية (pragmatique): نزعة تقول بأن الفكرة التي نكوّنها عن ظاهرة من الظواهر، أو عن موضوع من المواضيع، ليست إلا مجموع الأفكار التي نحصل عليها والتي تتعلق بالنتائج العملية لهذه الظاهرة أو لهذا الموضوع.

ترسيمة (schème): رسم أولي يكتفي بالخطوط العريضة.

ترشيد/ عقلنة (rationalisation): استعمال العقل السويّ في الأمور الحياتية (ترشيد الطاقة مثلاً).

تركيب (syntagme): مجموعة من الوحدات اللغوية الصغرى أو الكلمات المتتالية الدالة على معنى.

تشاكل/ تقابلية في الألسنية (isomorphisme): علاقة بين لغتين لهما البنى نفسها.

تعارض (antagonisme): تعارض صارخ بين طرحين أو مبدأين أو فكرتين.

تعقلية/ تعقّل (rationalité): ما يتحكّم به العقل.

تعقيد/ مُركّب (complexité): مقولة أساسية في كتاب **المنهج** ترتكز على ثلاثة مبادىء: المبدأ التحاوري، المبدأ التكراري التنظيمي، المبدأ التجسيمي.

تقعيد (formalisation): وضع قواعد وأسس في مجال ما واستنباطها.

تمعّن (réflexivité): نشاط ذهني يقوم به العقل لينعم النظر في ذاته، وفي معارفه.

تنظيم بيئي ذاتي (auto-éco-organisation): يتضمن العلاقة المركبة بين استقلالية الكائن الحي نظرياً وبين خضوعه لبيئته الطبيعية.

تهزيل (parodie): محاكاة ساخرة يقصد بها الذم والهجاء.

تهويم/ استيهام (fantasme): رؤيا في اليونانية تعتمل في نفسية الإنسان لا أساس لها في الواقع.

توليدية (générativité): سمة من سمات الكائنات الحية التي تتوالد ذاتياً وتنمو ذاتياً وتجدد خلاياها ذاتياً.

ثنائية موحّدة (unidualité): تجمع الجانبين البيولوجي والثقافي لدى الإنسان.

حلقة تكرارية (boucle récursive): مفهوم مرتبط بعمليات التعاقب تتأثر فيه اللواحق بالسوابق ويختلف عن علاقة العلة والمعلول.

حوسبة (computation): كلمة أطلقت في البداية على حساب الأعياد غير الثابتة وصارت عملية أساسية في المعلوماتية.

خلْب (envoûtement): نوع من السحر يقصد به التأثير على شخص.

دواء خلّبي (placebos): مادة حياديّة تعطى لمريض وهمي فيتكون لديه انطباع بنجاعتها.

رسّخ (engrammer): تأتي من اليونانية: en (في) gramma (حرف، سمة، صفة).

رقمي (digital): في التقانة والمعلوماتية كل ما يعتمد على الأرقام (كاميرا رقمية، ذاكرة رقمية...).

سيبرنيتية (cybernétique): علم التحكم والتوجيه والاتصال ويقضي بأن يمتلك كل جهاز عضوي أو مادي أو اجتماعي ضبطاً ذاتياً يحافظ على بنيته واستقراره. وقامت على السيبرنيتية مبادىء المعلوماتية.

شواش (chaos): عدم وجود نظام.

ظاهرة ثانوية (epiphénomène): تأتي من اليونانية: épi (على) phénomena (ظاهرة) ظاهرة مضافة.

عبرمناهجية (transdisciplinarité): تجاوز الاختصاصات الضيقة وانفتاح على الاختصاصات الأخرى.

عقلانية (rationalisme): تحكيم العقل في كل شيء.

علامة (signe): شيء نلاحظه ويمكّننا من الوصول إلى استنتاج.

علم العقل (noologie): في اليونانية: noûs (عقل) وlogos (علم).

فضاء عقلي (noosphère): مفهوم أورده الراهب بيار تيلار دو شاردان في كتابه *Le phénomène humain* (1955): ويعني عالم العقول التي تنتج الأفكار.

قياسي/ تماثلي (analogie): تمثيل القيم والمتغيرات بالنظائر المادية.

كليانية (holos/ holisme): في اليونانية تعني "كل شيء".

كناية (métonymie): مصطلح بلاغي يذكر صفة ويقصد بها صفة أخرى: فلان مقتصد = فلان بخيل. أو يؤخذ فيه المحتوى بالحاوي أو الكل بالجزء: نهضت تونس أي سكان تونس، مئتا رأس غنم أي القطيع.

مجموعة الظواهر النفسية (psyché): هي الظواهر النفسية والاجتماعية التي تشكل شخصية الفرد.

مشبكات عصبية (synopse): منطقة يتحاذى فيها عصبونان.

معضلة (aporie): صعوبة كبرى لا يجد لها العقل حلاً.

معقولية (intelligibilité): ما يمكن إدراكه من طريق العقل.

منطوق/ قول/ عبارة (énoncé): جملة أو جمل دالة على معنى محدّد.

منظومة (système): مجموعة منظمة من العناصر الفكرية.

نموذج مبسّط (pattern): نموذج مبسّط لبنية معيّنة.

وجاهة (pertinence): ما يتناسب مع الموضوع المطروح أو مع معطيات العقل السليم.

وداوها بالتي كانت هي الداء (homéopathie): طريقة علاجية استحدثها الدكتور الألماني هانمان وتقوم على إعطاء المريض جرعات صغيرة قادرة على خلق أعراض شبيهة بالمرض الذي يجب معالجته.

يين يانغ (Yin Yang): مبدأ صيني يجمع بين النور والظلمة، الحركة والسكون، السماء والأرض، الذكر والأنثى. وفيه يتباين الضدان ويتكاملان.

ثبت المصطلحات

اتساق	cohérence
استبذل	trivialiser
استكشافي	euristique/ heuristique
استنباط	inférence
استيهام/ تهويم	fantasme
إشارة	signal
إنسانوية	humanisme
انضباط ذاتي	homéostasie
أنوية (من الأنا)	solipsisme
براديغم/ مثال/ نموذج	paradigme
تأمل ذهني	spéculation
تباين	antinomie
تجسيم/ مجسّم	hologramme
تحاور	dialogique
تداولية	pragmatique
ترسيمة	schème
ترشيد/ عقلنة	rationalisation
تركيب	syntagme
تشاكل/ تقابلية	isomorphisme
تعارض	antagonisme
تعقلية/ تعقّل	rationalité
تعقيد	complexité/ formalisation

تمعّن	réflexivité
تهزيل	parodie
توليد/ إنسال	phylogenèse
توليدية	générativité
ثنائية موحّدة	unidualité
حلقة تكرارية	boucle récursive
حوسبة	computation
خلب	envoûtement
دواء خلّي	placebos
رسّخ	engrammer
رقمي	digital
سيبرنتية	cybernétique
شواش	chaos
ظاهرة ثانوية	epiphénomène
عبارة/ منطوق/ قول	enoncé
عبرمناهجية	transdisciplinité
عقلانية	rationalisme
علامة	signe
علم العقل	noologie
علم عقلي	noologique
فضاء عقلي	noosphère
قياسي/ تماثلي	analogie
كليانية	holisme
كناية	métonymie
مجموعة الظواهر النفسية	psyché
مشبكات عصبية	synopse
معضلة	aporie
معقولية	intelligibilité
منظومة	système
نموذج مبسّط	pattern
وجاهة	pertinence
ين يانغ	yin yang

المراجع

Adorno (T. W.), Horkheimer (M.), 1947, *Dialektik der Aufklarung* ; traduction française : 1974, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Gallimard, Paris.

– 1966, *Negative Dialektik* ; traduction française : 1978, *Dialectique négative*, Payot, Paris.

Adorno (T. W.), Popper (K.) *et alii*, 1979, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Complexe, Bruxelles.

Amsterdamski (S.), 1975, « L'évolution de la science », *Diogène* 69, p. 28-54.

Apostel (L.), 1967, « Logique et dialectique », *in* J. Piaget (éditeur), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris.

Arrow (K. J.), 1976, *Les Limites de l'organisation*, PUF, Paris.

Atlan (H.), 1979, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Ed. du Seuil, Paris.

Auger (P.), 1952, *L'Homme microscopique*, Flammarion, Paris.

Axelos (K.), 1977, *Contribution à la logique*, Minuit, Paris.

Ayer (A. J.), 1956, *Langage, vérité et logique*, Flammarion, Paris.

Bachelard (G.), 1938, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris.

Badiou (A.), 1975, *Théorie de la contradiction*, Maspero, Paris.

Bahm (A. J.), 1971, « Foundation of non-linear logic », *Paper presented at the Symposium on non-linear research in the sciences and humanities, AAAS-meeting*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Bakhtine (M.), 1970, *Rabelais*, Gallimard, Paris.

Barber (B.), 1961, « Resistance by scientist to scientific discovery », *Science*, 134, p. 596-602.

Barel (Y.), 1989, *Le Paradoxe et le système : essai sur le fantastique social*, Presses universitaires de Grenoble.

Barnes (B.), 1982, *T.S. Kuhn and Social Science*, Macmillan, Londres.

Barreau (H.), 1990, *L'Epistémologie*, PUF, Paris.

Bartlett (S. J.), Suber (P.), 1987, *Self-Reference : Reflections on Reflexivity*, M. Nijhoff, Dordrecht.

Bataille (G.), 1972, *Œuvres complètes*, t. 7, Gallimard, Paris, p. 393-394.

Bateson (G.), 1936, *Naven : a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* ; traduction française : 1971, *La Cérémonie du Naven*, Minuit, Paris.

– 1977, *Steps to an Ecology of Mind* ; traduction française : 1980, *Vers une écologie de l'esprit*, Ed. du Seuil, Paris.

BEADLE (G. W.), BEADLE (M.), 1966, *The Language of Life*; traduction française : 1970, *Le Langage de la vie*, Dunod, Paris.

BEARDEN (T. E.), 1977, *A Four Law Logic Comment on Time, Quantum, Change and Universe Closure* (ronéotypé chez l'auteur).

BEIGBEDER (M.), 1972, *Contradiction et nouvel entendement*, Bordas, Paris.

BEN DAVID (J.), 1971, *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall (N.J.).

BENVENISTE (E.), 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

BERGER (P. L.), LUCKMANN (T.), 1966, *The Social Construction of Reality : a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, New York.

BESNARD (P.), 1978, « Merton à la recherche de l'anomie », *Revue française de Sociologie*, XIX, 1, p. 3-38.

BISCHOF (N.), 1979, « Remarques sur Lorenz et Piaget : comment les « hypothèses de travail » peuvent-elles être « nécessaires » ? », *in* M. Piatelli-Palmarini (éditeur), *Théories du langage, théories de l'apprentissage. Le débat entre J. Piaget et N. Chomsky*, centre Royaumont pour une science de l'homme, Ed. du Seuil, Paris.

BLANCHÉ (R.), 1955, *L'Axiomatique*, PUF, Paris.

— 1968, *Introduction à la logique contemporaine*, Armand Colin, Paris.

— 1975, *L'Induction scientifique et les lois naturelles*, PUF, Paris.

BLED (R.), 1970, *La Logique et son histoire, d'Aristote à Russel*, Armand Colin, Paris.

BLOOR (D.), 1976, *Knowledge and Social Imagery*; traduction française : 1983, *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*, Aas. Pandore, Paris.

BOHR (N.), 1958, *Atomic Physics and Human Knowledge*; traduction française : 1972, *Physique atomique et connaissance humaine*, Gauthier-Villars, Paris.

BOIREL (R.), 1982, *Le Mécanisme*, PUF, Paris.

BOUDON (R.), 1976, *L'Idéologie*, Fayard, Paris.

BOURDIEU (P.), 1976, « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3.

BOURGUIGNON (A.), 1981, « Fondements neurobiologiques pour une théorie de la psychopathologie », *Psychiatrie de l'enfant*, XXIV, 2, p. 445-540.

BOUVERESSE (J.), 1973, « Le positivisme logique », in *Histoire de la philosophie*, t. 8, Hachette, Paris.

BOYER (A.), 1978, *K.R. Popper : une épistémologie laïque ?* Presses de l'Ecole normale supérieure, Paris.

BRISSON (L.), WALTER MEYERSTEIN (F.), 1991, *Inventer l'Univers : le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Les Belles Lettres, Paris.

BROUWER (L. E. J.), 1975, *Collected Works, 1, Philosophy and Foundations of Mathematics*, édité par A. Heyting, North Holland, Amsterdam, Oxford.

BROWN (G. Spencer), 1969, *Laws of Form*, Allen & Unwin, Londres.

— 1972, *Only Two Can Play this Game*, édité par J. Keys, Julian Press, New York.

BUNGE (M.), 1973, *Philosophy of Physics*; traduction française : 1975, *Philosophie de la physique*, Ed. du Seuil, Paris.

CAILLOIS (R.), 1938, *Le Mythe et l'homme*, Gallimard, Paris.

CANGUILHEM (G.), 1968, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, p. 9-23.

— 1977, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie : nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris.

CARNAP (R.), 1935, *La Logique de la science*, Hermann, Paris.

CASSIRER (E.), 1925, *Sprache und Mythos*; traduction française : 1973, *Langage et mythe*, Minuit, Paris.
CASTELLANA (M.), 1985, *Epistemologia debole, Bachelard, Desanti*, Bertani, Vérone.
CASTORIADIS (C.), 1978, *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, Ed. du Seuil, Paris.
CERUTI (M.), 1986, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milan.
CHAITIN (G. J.), 1975, « Randomness and mathematical proof », *Scientific American*, 232, p. 47-92.
CHANGEUX (J. P.), DANCHIN (A.), 1976, « Selective stabilisation of developing synapses as a mechanism for the specification of neuronal networks », *Nature*, 264, 23/30, p. 705-713.
CHOMSKY (N.), 1968, *Language and Mind*; traduction française : 1970, *Le Langage et la pensée*, Payot, Paris.
CICOUREL (A. V.), 1979, *La Sociologie cognitive*, PUF, Paris.
COHEN (R. S.) *et alii* (éditeurs), 1976, *Essays in Honor of I. Lakatos*, D. Reidel, Dordrecht.
CULIOLI (A.), 1973, « Sur quelques contradictions en linguistique », *Communications*, 20, p. 83-91.
CURRY (H.), FEYS (R.), 1967, *Combinatory Logic*, North Holland, Amsterdam.
DA COSTA (N. C. A.), 1987, « An overview of paraconsistent logic in the eighty's », *Monografias de sociedad paranaense de matematica*, juillet 1987.
DAVIS (M.) (éditeur), 1965, *The Undecidable*, Raven Press, Hewlett (N.Y.).
DAWKINS (R.), 1976, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Londres ; traduction française : 1978, *Le Gène égoïste*, Mengès, Paris.
DEBRAY (R.), 1980, *Le Scribe : genèse du politique*, Grasset, Paris.
DELUMEAU (J.), 1967, *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud, Paris.
DEMAILLY (A.), LE MOIGNE (J. C.), 1986, *Sciences de l'intelligence, sciences de l'artificiel*, Presses universitaires de Lyon.
DESANTI (J. T.), 1968, *Les Idéalités mathématiques*, Ed. du Seuil, Paris.
– 1975, *La Philosophie silencieuse*, Ed. du Seuil, Paris.
DIEGUEZ (M. de), 1970, *Science et nescience*, Gallimard, Paris.
– 1980, *Le Mythe rationnel de l'Occident*, PUF, Paris.
DILTHEY (W.), 1947, *Le Monde de l'esprit*, Aubier, Paris.
DINER (S.), 1982, « Physique et idéologie », *in* S. Diner, G. Lochak, D. Fargue, *1980, La Pensée physique contemporaine, science et humanisme en notre temps*, Hiersac, Roufignac.
– 1989, *L'Objet quantique : comment l'esprit vient aux atomes?* Flammarion, Paris.
DUBARLE (D.), DOZ (A.), 1971, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris.
DUMEZIL (G.), 1934, *Ouranos-Varuna : étude de mythologie comparée indo-européenne*, A. Maisonneuve, Paris.
– 1986, *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris.
DUMONT (L.), 1985, *Essais sur l'individualisme*, Ed. du Seuil, Paris.
DUVIGNAUD (J.), 1986, *Hérésie et subversion : essais sur l'anomie*, La Découverte, Paris.
EINSTEIN (A.), 1963, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris.
EKELAND (I.), 1991, *Au hasard. La chance, la science et le monde*, Ed. du Seuil, Paris.

ELKANA (Y.), WHITLEY (R.), MENDELSOHN (E.), 1981, *Sciences and Cultures : Anthropological and Historical Studies of the Sciences*, D. Reidel, Londres.
ELLUL (J.), 1977, *Le Système technicien*, Calmann-Lévy, Paris.
ESPAGNAT (B. d'), 1980, *Penser la science, ou les enjeux du savoir*, Dunod, Paris.
FAUCONNIER (G.), 1973, « Points de vue récents sur les rapports entre la logique et la grammaire », *Langages*, 8, 30, p. 20-31.
FEBVRE (L.), 1942, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, A. Michel, Paris.
FEYERABEND (P.), 1975, *Against Method : Outline of an Anarchist Theory of Knowledge* ; traduction française : 1979, *Contre la méthode*, Ed. du Seuil, Paris.
FEYS (R.), LADRIÈRE (J.), 1955, *Recherches sur la déduction logique*, PUF, Paris.
FOERSTER (H. von), 1978, *Selected Papers*, North Holland, Amsterdam.
– 1982, *Observing Systems*, Intersystems Publication, Californie.
FORMAN (P.), 1971, « Weimar culture, causality and quantum theory 1918-1927 : adaptations by german physicists and mathematicians to a hostile intellectual environment », *Historical Studies in the Physical Studies*, 3, p. 1-115.
FOUCAULT (M.), 1966, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
– 1969, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
FOUILLÉE (A.), 1908, *La Morale des idées forces*, F. Alcan, Paris.
FOURASTIÉ (J.), 1966, *Les Conditions de l'esprit scientifique*, Gallimard, Paris.
FREITAG (M.), 1973, De l'objectivité donnée à sa genèse sociale, *Epistémologie sociologique*, 15-16, p. 43-62.
FREUD (S.), 1933, *Lettre à A. Einstein*, IICI, Stock, Paris.
FREUND (J.), 1974, « Sur Sorel », *Nouvelle Ecole*, 35, p. 79-80.
GABEL (J.), 1962, *La Fausse conscience*, Minuit, Paris.
GIL (F.), 1971, *La Logique du nom*, L'Herne, Paris.
– 1988, *Preuves*, Aubier, Paris.
GÖDEL (K.), 1931, *Über formal unentscheidbare Satzen der Principia mathematica. On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematics and Related Systems* (voir NAGEL (E.), 1989).
GOLDMANN (L.), 1962, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris.
GONSETH (F.), 1989, *Qu'est-ce que la logique ?* Payot, Paris.
– 1974, *Les Mathématiques et la réalité : essai sur la méthode axiomatique*, Blanchard, Paris.
GRANGER (G. G.), 1955, *La Raison*, PUF, Paris.
GREEN (A.), 1984, « Langage », *in* A. Green, M. Fain, M. Diatkine, *Le Langage dans la psychanalyse*, Les Belles Lettres, Paris.
GRINEVALD (J.), 1976, « La révolution carnotienne. Thermodynamique, économie et idéologie », *Revue européenne de sciences sociales*, XIV, 36, Droz, Genève.
GRIZE (J. B.), 1967, *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris.
– 1973, « Logique et discours pratique », *Communications*, 20, p. 92-100.
GRIZE (J. B.), PIERAUT LE BONNIEC (G.), 1983, *La Contradiction : essai sur les opérations de la pensée*, PUF, Paris.
GUNTHER (G.), 1962, « Cybernetical ontology and transjunctional operations, in Yovits, Jacobi, Goldstein », *Self-Organizing System*, Spartan Books, Washington, p. 352.
GURVITCH (G.), 1961, « Hyper-empirisme dialectique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XV, p. 3-33.

— 1962, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, Paris.
— 1966, *Les Cadres sociaux de la connaissance*, PUF, Paris.
Gusdorf (G.), 1977, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Payot, Paris.
Gutsatz (M.), 1985, *Logique, vous avez dit logique?*, août 1985, dactylographié, Paris.
Habermas (J.), 1968, *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*; traduction française : 1973, *La Technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris.
— 1969, *Erkenntnis und Interesse*; traduction française : 1976, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, Paris.
Hagstrom (W. O.), 1965, *The Scientific Community*, Basic Book, New York.
Hanson (N. R.), 1958, *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press (Angleterre).
Hegel (G. W. F.), 1972-1981, *Science de la logique*, I, II, III ; traduction française par P.-J. Labarrière, d'après l'édition de 1812, Aubier-Montaigne, Paris.
Heidegger (H.), 1958, « Le principe d'identité », *Arguments*, 7, avril-mai 1958, p. 2-8.
Heijenoort (J. van), 1969, « La logique comme calcul et la logique comme langage », *Epistémologie sociologique*, 7.
Heisenberg (W.), 1959, *Physics and Philosophy*; traduction française : 1961, *Physique et philosophie*, Albin Michel, Paris.
— 1955, *Das Naturbild der heutigen Physik*; traduction française : 1962, *La Nature de la physique contemporaine*, Gallimard, Paris.
— 1969, *Der Teil und das Ganze*; traduction française : 1972, *La Partie et le tout : le monde de la physique atomique. Souvenirs 1920-1965*, Albin Michel, Paris.
Hempel (C.G.), 1965, *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, New York.
— 1972, *Éléments d'épistémologie*, Armand Colin, Paris.
Herras (A.R. de las), 1983, *Le Miroir flou : une logique organisationnelle*, université de Caceres, Caceres.
Hofstadter (D.R.), 1979, *Gödel, Escher, Bach*; traduction française : 1985, *Gödel, Escher, Bach*; InterEditions, Paris.
Holton (G.), 1981, *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Paris.
— 1982, *L'invention scientifique : thémata et interprétation*, PUF, Paris.
Holzner (B.), Marx (J.H.), 1979, *Knowledge Application : the Knowledge System in Society*, Allyn and Bacon, Boston, Londres.
Horton (R.), Finnegan (R.), 1973, *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber, Londres.
Husserl (E.), 1936, *Die Krisis der europaischen wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie*; traduction française : 1976, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris.
Jacob (P.) (éditeur), 1980, *De Vienne à Cambridge : l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Gallimard, Paris.
Jambet (C.), 1983, *La Logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Ed. du Seuil, Paris.
Jaynes (J.), 1976, *The Origin of Consciousness Throught in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mufflin, Boston.
Joja (A.), 1969, *La logica dialectica y las ciencias*, Juarez, Buenos Aires.
Jung (C.G.), 1944, *L'homme à la découverte de son âme*, Ed. du Mont-Blanc, Genève.
— 1954, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*; traduction française : 1971, *Les Racines de la conscience*, Buchet-Chastel, Paris.

Jung (C.G.), Kerenyi (C.), 1953, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot, Paris.

Jurdant (B.), 1982, « Popper entre la science et les scientifiques », *Fundamenta Scientiae*, vol. 3, n° 1, p. 113-124.

Kneale (W. et M.), 1962, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford.

Koestler (A.) (éditions), 1969, *Beyond Reductionism*, Macmillan, Londres.

Korzybski (A.), 1933, *Science and Sanity : an Introduction to Non-Aristotelician Systems and General Semantics*, The International Non-Aristotelian Library Publishing Co, Lancaster, Pa., et N.Y.C.

Kotarbinski (F.), 1964, *Leçons sur l'histoire de la logique*, PUF, Paris.

Kouznetsov (I.), 1975, « La conception de la noosphère de V. Vernadski », *Sciences sociales*, 4 (22), Académie des sciences de l'URSS, Moscou.

Koyré (A.), 1966, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, PUF, Paris, « Perspectives sur l'histoire des sciences », p. 352-361.

Kuhn (T.S.), 1972, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris.

Ladrière (J.), 1957, *Les Limitations internes des formalismes. Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, E. Nauwelaerts, Gauthier-Villars, Paris.

— 1967, « Les limites de la formalisation », *in* J. Piaget (éditeur), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris.

— 1977, *Les Enjeux de la rationalité : les défis de la science et de la technologie aux cultures*, Aubier-Montaigne, UNESCO, Paris.

Lakatos (I.), 1976, *Proofs and Refutations* ; traduction française : 1984, *Preuves et réfutations : essai sur la logique de la découverte mathématique*, Hermann, Paris.

Lakatos (I.), Musgrave (A.), 1970, *Criticism and the Growth of Knowledge*, I, Cambridge University Press.

Latour (B.), Woolgar (S.), 1979, *Laboratory Life : the Construction of Scientific Facts* ; traduction française : 1989, *La Vie de laboratoire : la construction des faits scientifiques*, La Découverte, Paris.

Lecourt (D.), 1981, *L'Ordre et les jeux : le positivisme logique en question*, Grasset, Paris.

Lécuyer (B.P.), 1978, « Bilan et perspective de la sociologie de la science dans les pays occidentaux », *Archives européennes de sociologie*, XIX, 2, p. 257-336.

Lefebvre (H.), 1969, *Logique formelle, logique dialectique*, Anthropos, Paris.

Le Goff (J.), 1957, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Ed. du Seuil, Paris.

Leiris (M.), 1958, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris.

Lloyd (B.B.), 1972, « Perception and cognition : a cross-cultural perspective », *in* J.W. Bery, R.P. Dasen (éditeurs), *Culture and Cognition : Readings in Cross-Cultural Psychology*, Methuen, Londres.

Le Moigne (J.L.), 1986, « L'intelligence de la complexité », *Science et pratique de la complexité*, université des Nations unies. La Documentation française, Paris.

— 1990, « Sur les fondements épistémologiques de la science et de la cognition. Contribution de la systémique aux constructivismes », *Note de recherche 90.15*, Groupe de recherche en analyse de système et calcul économique, université d'Aix-Marseille.

Leray (J.), 1967, « L'aventure en mathématiques », *in* J. Piaget (éditeur), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris.

Le Roy Finch (H.), 1981, *Wittgenstein and Popper*, Tenth International Conference on the unity of science, ICUS, New York.

Le Strat (S.), 1990, *Epistémologie des sciences physiques*, Nathan, Paris.

Lorenz (K.), 1977, « Sciences, idéologie et l'appréhension de notre société en elle-même », *Prospective et Santé*, 3, p. 27-45.

Lubrano (L.L.), Susan Gross (S.) (éditeurs), 1980, *The Social Context of Soviet Science*, Westview Press, Boulder, Colorado.

Lukasiewicz (J.), 1972, « The ignorance explosion : a confrontation with the complexity of science-based society and environment », *Transactions of New York Acad. of Sciences*, Séries II, 34, p. 373-391.

Lupasco (S.), 1962, *L'Energie et la matière vivante : antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, Julliard, Paris.

Maffesoli (M.), 1985, *La Connaissance ordinaire*, Librairie des Méridiens, Paris.

Malherbe (J.-F.), 1977, *La Philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Presses universitaires de Namur, PUF, Paris.

— 1982, *Epistémologies anglo-saxonnes*, Presses universitaires de Namur, PUF, Paris.

Mandrou (R.), 1961, *Introduction à la France moderne (1500-1640)*, Albin Michel, Paris.

Mannheim (K.), 1919, *Ideologie und Utopie* ; traduction française : 1956 (d'après l'anglais), par P. Rollet, *Idéologie et utopie*, M. Rivière, Paris.

Maquet (J.), 1949, *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systèmes de K. Mannheim et de P.A. Sorokin.*, E. Nauwelaerts, Louvain.

Martins (H.), 1972, « The Kuhnian "Revolution" and its implications for sociology », *in* T.J. Nossiter (éditeur), *Imagination and Precision in the Social Sciences*, Faber & Faber, Londres, p. 13-58.

Maruyama (M.), 1961, « Communicational epistemology », *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. XI, n° 44, et vol. XII, n° 45 et 46.

— 1963, « Basic elements in misunderstandings I », *Dialectica*, 17, 1963, p. 78-92.

— 1974, « Paradigmology and its application to cross disciplinary, cross-professionnal and cross-cultural communications », *Cybernetica 1974*, XVII, 2, p. 136-280.

— 1980, « Mindscape and science theories », *Current Anthropology*, 21, 5, p. 589-608.

Mead (M.), 1934, *Mind, Self and Society* ; traduction française : 1963, *L'Esprit, le soi et la société*, PUF, Paris.

Mehler (J.), 1974, « Connaître par désapprentissage », *in* E. Morin, M. Piatelli-Palmarini (éditeurs), *L'Unité de l'homme*, Ed. du Seuil, Paris.

Merton (R.K.), 1947, « La sociologie de la connaissance », *in* G. Gurvitch (éditeur), *La Sociologie au xx^e siècle*, PUF, Paris.

— 1970 (2^e édition), *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, Howard Fertig, New York.

Merton (R.K.), Storer (N.W.), 1973, *The Sociology of Science*, University of Chicago Press, Chicago.

Meyer (M.), 1986, *De la problématologie : philosophie, science et langage*, Mardaga, Bruxelles.

Mill (J. Stuart), 1865, *A System of Logic* ; traduction française : 1988, *Système de logique*, Lagrange, Paris.

Moch (F.), 1956, « Oui, non, peut-être », *Dialectica*, 35-36.

Monnerot (J.), 1974, *Inquisitions*, Corti, Paris.

Monod (J.), 1968, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Doupelay-Gouverneur, Nogent-le-Rotrou, p. 23-24.

— 1970, *Le Hasard et la nécessité*, Ed. du Seuil, Paris.

MORAZÉ (C.), 1986, *Les Origines sacrées des sciences modernes*, Fayard, Paris.
MORIN (E.), 1956, *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Minuit, Paris.
— 1957, *Les Stars*, Ed. du Seuil, Paris (nouvelle édition, « Points », 1972).
— 1962, *L'Esprit du temps*, Grasset, Paris (nouvelle édition, « Biblio-Essais », 1983)
— 1969, *Le Vif du sujet*, Ed. du Seuil, Paris.
— 1973, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Ed. du Seuil, Paris (« Points », 1979).
— 1977, *La Méthode*, t. 1, *La Nature de la nature*, Ed. du Seuil, Paris (« Points », 1981).
— 1980, *La Méthode*, t. 2, *La Vie de la vie*, Ed. du Seuil, Paris (« Points », 1985).
— 1982, *Science avec conscience*, Fayard, Paris (nouvelle édition remaniée, Ed. du Seuil, « Points », 1990).
— 1984, *Sociologie*, Fayard, Paris.
— 1986, *La Méthode*, t. 3, *La Connaissance de la connaissance*, 1, Ed. du Seuil, Paris.
— 1987, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris (nouvelle édition « Folio », 1990).
« Points », 1990).
MORIN (E.), BOCCHI (G.), CERUTI (M.), 1991, *Un nouveau commencement*, Ed. du Seuil, Paris.
MORIN (E.), PIATTELLI-PALMARINI (M.) (éditeurs), 1974, *L'Unité de l'homme*, Ed. du Seuil, « Points », Paris, 3 volumes.
MOSCOVICI (S.), 1966, « L'histoire des sciences et la science des historiens », *Archives européennes de sociologie*, VII, p. 116-26.
— 1969, « Marxisme et question naturelle », *L'Homme et la société*, n° 13.
MUGUR-SCHACHTER (M.), 1982, *Processus épistémique : descriptions, probabilités, logique, forme, information*, Journée d'étude APCET, 26 novembre 1982, Paris.
NAGEL (E.), NEWMANN (J.R.), GIRARD (J-Y.), 1989, *Le Théorème de Gödel*, Ed. du Seuil, Paris (le texte du théorème se trouve p. 105-142).
NAMER (G.), 1985, *Court Traité de sociologie de la connaissance*, Librairie des Méridiens, Paris.
NAVILLE (P.), 1982, *Sociologie et logique : esquisse d'une théorie des relations*, PUF, Paris.
NEEDHAM (J.), 1969, *The Grand Titration, Science and Society in East and West* ; traduction française : 1973, *La Science chinoise et l'Occident, le grand titrage*, Ed. du Seuil, Paris.
NEUMANN (J. von), 1966, *Theory of Self-Reproducing Automata*, University of Illinois Press, Urbana.
— 1968, « The general and logical theory of automata », *in* W. Buckley (éditeur), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*, Aldine, Chicago.
OBADIA (M.), 1983, *L'Economie désargentée : introduction à l'économie de la relation*, Privat, Toulouse.
— 1987, *Le Prix du rêve*, Economica, Paris.
PIAGET (J.) (éditeur), 1967, *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris.
— *et alii*, 1978, *Recherches sur la généralisation*, PUF, Paris.
PIATTELLI-PALMARINI (M.) (éditeur), 1979, *Théories du langage, théories de l'apprentissage. Le débat entre J. Piaget et N. Chomsky*, centre Royaumont pour une science de l'homme, Ed. du Seuil, Paris.
PINSON (G.), DEMAILLY (A.), FAVRE (D.), 1985, *La Pensée : approche holographique*, Presses universitaires de Lyon.

POPPER (K.R.), 1959, *The Logic of Scientific Discovery*, traduction française (d'après l'anglais) : 1973, *La Logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris.
— 1963, *Conjectures and Refutations*; traduction française : 1985, *Conjectures et réfutations*, Payot, Paris.
— 1972, *La Connaissance objective*, Complexe, Bruxelles, p. 119-166.
POPPER (K.R.), ECCLES (J.C.), 1977, *The Self and its Brain*, Springer-Verlag, New York.
PRICE (D.J., DE SOLLA), 1956, « The science of science », *Discovery*, p. 179-180.
— 1963, *Little science big science*; traduction française : 1972, *Science et suprascience*, Fayard, Paris,
PRIGOGINE (I.), STENGERS (I.), 1979, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris.
QUINE (W.V.O.), 1965, *Elementary Logic*; traduction française : 1972, *Logique élémentaire*, Armand Colin, Paris.
RADNITZKY (G.), 1981, « Desappointment and changes in the conception of rationality : Wittgenstein and Popper », *Tenth International Conference of the University of Science*, ICUS, New York.
RESCHER (N.), 1977, *Dialectics : a Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, State University of N.Y. Press, Albany.
— 1978, *Cognitive Systematization : a Systems-Theoretic Approach to a Coherent Theory of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Totowa (N.J.).
ROSSI MONTI (M.), 1984, *La conoscenza totale (paranoia, scienza e pseudo-scienza)*, Il Saggiatore, Milan.
RUSSEL (B.), 1961, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris.
— 1969, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris.
— 1975, *Problèmes de philosophie*, Payot, Paris.
SALOMON (J.J.), 1970, *Science et politique*, Ed. du Seuil, Paris.
SHAPERE (D.), 1980, « La structure des révolutions scientifiques », *in* P. Jacob (éditeur), *De Vienne à Cambridge*, Gallimard, Paris.
SAUSSURE (F. de), 1931, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris.
SCHATZMAN (E.), 1971, *Science et société*, Laffont, Paris.
SCHELER (M.), 1980, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan, Londres, Boston.
SCHLANGER (Jacques), 1978 *a*, *Objets idéels*, Vrin, Paris.
— 1978 *b*, *Une théorie du savoir*, Vrin, Paris.
SCHLANGER (Judith), 1974, « Sur le problème épistémologique du nouveau », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, p. 27-49.
— 1979, *L'Enjeu et le débat*, Denoël-Gonthier, Paris.
SEGALL (M.H.), CAMPBELL (D.T.), HERSKOVITS (M.J.), 1966, *The Influence of Culture on Visual Perception*, Bobbs-Merrill, New York.
SHINN (T.), 1980, *Savoir scientifique et pouvoir social. L'école polytechnique 1794-1904*; traduction française (d'après le manuscrit), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
SIMON (H.A.), 1962, « The architecture of complexity », *Proc. Amer. Phil. Soc.*, p. 467-82.
— 1973, « Does scientific discovery have a logic ? », *Philosophy of Science*, 40, p. 471-480.
— 1982, « Unity of the art and science. The psychology of thought and discovery » (*Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, XXXV, 6); traduction française : 1983, *L'Unité des arts et des sciences*, Afcet Interface.

SKYVINGTON (W.), 1976, *Machina Sapiens*, Éd. du Seuil, Paris.
SOLJENITSYNE (A.), 1974, *L'Archipel du goulag*, t. I, Éd. du Seuil, Paris.
SOROKIN (P.), 1959, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Aubier, Paris.
STRAWSON (P.F.), 1971, *Logico-Linguistic Papers* ; traduction française : 1977, *Études de logique et de linguistique*, Éd. du Seuil, Paris.
STENGERS (I.) (éditrice), 1987, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Éd. du Seuil, Paris.
Sujet et objet, 1984, *Interrogations sur les savoirs et les sciences*, centre régional de publication du CNRS de Meudon-Bellevue.
SUZUKI (S.), 1977, *Esprit zen, esprit neuf*, Éd. du Seuil, Paris.
TARSKI (A.), 1956, *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences* ; traduction française : 1960, *Introduction à la logique*, Gauthier-Villars, Paris.
– 1972, *Logique, sémantique, métamathématique*, Armand Colin, Paris.
THUILLIER (P.), 1971, « Comment se constituent les révolutions scientifiques », *La Recherche*, 13, juin 1971.
– 1972, *Jeux et enjeux de la science*, Laffont, Paris.
VICKERS (G.), 1963, « Ecology Planning », *Urban Conditions*, Dunhill.
– 1968, *Value System and Social Process*, Basic Book, New York.
– 1970, *Freedom in a Rocking Boat. Changing Values in an Unstable Society*, Allendorne, Londres.
WATZLAWICK (P.), 1978, *La Réalité de la réalité*, Éd. du Seuil, Paris.
– 1979, *Une logique de la communication*, Éd. du Seuil, Paris.
WHITEHEAD (A.N.), 1925, *Science and the Modern World* ; traduction française : 1930, *La Science et le monde moderne*, Payot, Paris.
– 1969, *La Fonction de la raison et autres essais*, Payot, Paris.
WHORF (B.L.), 1969, *Linguistique et anthropologie*, Denoël, Paris.
WINDISCH (U.), 1982, *Pensée sociale, langage en usage et logiques autres*, L'Age d'homme, Lausanne.
WITTGENSTEIN (L.), 1976, *De la certitude*, Gallimard, Paris.
– 1977, « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, p. 35-42.
WOICIECHOWSKI (J.), 1978, « A philosopher on the knowledge boom and on other problems », *Unesco features*, 733, p. 6-10.
– 1983, « The impact of knowledge on man : the ecology of knowledge », *Hommage à François Meyer*, université Aix-Marseille I.
WRIGHT (G.H. VON), 1979, *Logica deontica*, Cuadernos Theorema, dep. de logica de la universidad de Valencia.
WUNENBURGER (J-J.), 1989, *La Raison contradictoire ; sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Albin Michel, Paris.

الفهرس

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- غ -

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

- م -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

- و -

- ي -

المنهج

الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها
(الجزء الرابع)



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

هل تخضع الأفكار كلياً للحتميات الثقافية والاجتماعية والتاريخية؟ هل تستطيع أن تتحرّر منها؟ هل تخضع العقول خضوعاً كاملاً للأفكار القائمة؟ عندئذ كيف تستطيع فكرة جديدة أن تظهر وتنتشر؟ كيف تمكّن ثقافة معيّنة من تطوير فكرة ستقوّضها؟

يدرس الجزء الرابع من كتاب **المنهج** الفكرة من زاوية العقل/ الدماغ البشري (أنثروبولوجيا المعرفة). ويعبّر عن الفكرة أولاً من الزاوية الثقافية والاجتماعية (بيئية الأفكار)، ثم من زاوية الاستقلالية/ التبعية لعالم الأفكار (الفضاء العقلي) ولتنظيم الأفكار (علم العقل).

- **إدغار موران:** مدير أبحاث بدرجة شرف في المركز الوطني للبحث العلمي. تركت أعماله أثراً قوياً في التفكير المعاصر، وخاصة في العالم المتوسطي وأميركا اللاتينية، وصولاً إلى الصين وكوريا واليابان. أما كتاب **المنهج** بأجزاءه الستة فهو عمله الأكبر، إذ فيه يتصدى لصعوبة التفكير وتعقيد الواقع.

- **د. جمال شحيّد:** دكتوراه في الأدب المقارن من جامعة السوربون، أستاذ جامعي وناقد أدبي ومترجم. من مؤلفاته: **الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة**. ومن ترجماته: الجزءان السادس والسابع من **سباعية بروست**، **والمفكرون الأحرار في الإسلام**.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 22 دو...
أو ما يعادل...